N. 219 Dicembre 2016

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXXIII

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo
e i movimenti di riforma religiosa in Italia

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: segreteria@studivaldesi.org

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 32,00, estero Euro 37,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario (IBAN IT 95 E 03359 01600 100000123583) intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).
Prezzo del presente Bollettino: Euro 14,00

Abbonamento annuo al Bollettino: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 20,00, estero Euro 26,00.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

I Saggi vengono sottoposti in forma anonima a due *referee*. Le Note e Documenti e le Recensioni vengono sottoposti col nome dell'Autore alla Redazione.
I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese metodiste e valdesi).

N. 219

Dicembre 2016

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

Susanna Peyronel Rambaldi,

già professore ordinario di Storia moderna e di Storia dell'Età della Riforma e Controriforma all'Università Statale di Milano, è presidente della Società di Studi Valdesi e membro dell'Istituto Lombardo Accademia di scienze e lettere. Ha sviluppato la ricerca soprattutto in direzione della storia politico-religiosa e culturale del Cinquecento e del Seicento. Tra le sue pubblicazioni: *Dai Paesi Bassi all'Italia «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento* (Firenze 1997); *Donne di potere nel Rinascimento* (Roma 2008); *Riforma protestante e protestantesimo in Storia dell'Europa e del Mediterraneo* (Roma 2011); *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse* (Roma 2012).

Scheda bibliografica CIP

Identità valdesi tra passato e presente / a cura di Susanna Peyronel Rambaldi
Torino : Claudiana, 2016
275 p. ; 24 cm. - (Società di studi valdesi ; 40)
ISBN 978-88-6898-117-4

1. Valdesi - Storia [e] Identità collettiva
284.4 (ed. 22) - Chiese albigesi, catare, valdesi



Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste).

Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
info@claudiana.it - www.claudiana.it

Ristampe:
25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 1 2 3 4 5

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: Ingresso di Bobbio Pellice, incisione di W. Brandard su disegno di W.H. Bartlett, da William Beattie, *The Waldenses or Protestant Valleys of Piedmont, Dauphiny and the Ban de la Roche*, London, George Virtue, 1838.

Identità valdesi tra passato e presente

ATTI
del LV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia
Torre Pellice, 4-6 settembre 2015

INDICE

SUSANNA PEYRONEL, *Introduzione* 9

GRADO G. MERLO, Pauperes spiritu *valdesi* 15

PETER BILLER, *Moneta's* Confutation of Heresies *and the Valdenses* 27

MARINA BENEDETTI, Fratelli barlotti, cagnardi, sorelle in Cristo. *Identità valdesi nel Quattrocento* 43

GABRIEL AUDISIO, *Être vaudois en Provence au XVIe siècle avant la Réforme* 59

SUSANNA PEYRONEL, *I valdesi alpini nel Cinquecento. Da «pauvre peuple» perseguitato a popolo cui era lecito difendersi «jusq'à la mort»* 71

RENATA CIACCIO, *Strategie di sopravvivenza tra i "valdesi" di Calabria fra Cinque e Seicento* 95

MARTINO LAURENTI, *«Les Vrays Vaudois Originaires». La nascita dell'identità valligiana nelle comunità valdesi del Piemonte seicenteso* 105

PIERROBERTO SCARAMELLA, *I valdesi tra le popolazioni della Calabria cinquecentesca: stereotipi, autorità, identità* 133

ALBERT DE LANGE, *Il maestro Jean Henry Perrot di Neuhengstett (1798-1853). Ultimo valdese nel mondo dei valdesi tedeschi* 151

MARCO SORESINA, *Identità valdesie e identità politiche: dal 1848 al fascismo* 169

BRUNA PEYROT, *La'autorappresentazione delle Valli valdesi nelle Relazioni alle Conferenze distrettuali dal 1970 al 1990, fra politica e radici antiche* 209

NICOLETTA FAVOUT, *Raccontare i valdesi: esperienze e sfide della divulgazione culturale* 245

Gli autori 261

Indice dei nomi 263

LV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia

Torre Pellice, Aula Sinodale, via Beckwith, 2
4-6 settembre 2015

Valdesi vaudes, valdenses, vaudois.
Identità valdesi tra passato e presente

Programma

Venerdì 4 settembre, ore 20.45
Gabriella Ballesio e Grado G. Merlo discutono con Marina Benedetti su *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*

Sabato 5 settembre, ore 09.30
Prima sessione, presiede Susanna Peyronel

Grado G. Merlo (Università di Milano), *Alle origini dei "Waldenses"*
Peter Biller (University of York), *How Moneta of Cremona illuminates Waldensians, and how Waldensians illuminate Moneta of Cremona*
Marina Benedetti (Università di Milano), *"Fratelli barlotti", "cagnardi", "sorelle in Cristo". Identità multiple nel Quattrocento*
Gabriel Audisio (Université de Provence), *Essere valdese in Provenza nel Cinquecento, prima della Riforma*

Seconda sessione, presiede Davide Dalmas
Susanna Peyronel (Università di Milano), *Da «pauvre peuple» perseguitato a popolo «cui era lecito difendersi»: i valdesi alpini nel Cinquecento*
Renata Ciaccio (Università della Calabria), *Strategie di sopravvivenza tra i "valdesi" di Calabria tra Cinque e Seicento*
Martino Laurenti (Université Paris 8 – Vincennes – St. Denis), *«Les Vaudois ayent eu ce nom à cause des Vallées où ils habitoient».*
La nascita dell'identità "valligiana" nelle comunità valdesi del Seicento

Pierroberto Scaramella (Università di Bari), *L'identità dei valdesi di Calabria e di Puglia tra Riforma protestante e repressione inquisitoriale (secc. XVI-XVII)*

Albert de Lange (Associazione dei valdesi tedeschi, Ötisheim-Schönenberg), *Il maestro Jean Henry Perrot di Neuhengstett (1798-1853). Ultimo valdese nel mondo dei valdesi tedeschi*

Discussione

DOMENICA 6 SETTEMBRE, ore 9.30

Terza sessione, presiede Grado G. Merlo

Marco Soresina (Università di Milano), *Identità valdese e identità politiche: dal 1848 al fascismo*

Nicoletta Favout (Fondazione Centro culturale valdese), *"Raccontare i valdesi": esperienze e sfide nella divulgazione culturale*

Yutaka Arita (Università municipale di Osaka), *I valdesi nella storiografia contemporanea in Giappone*

Bruna Peyrot (Torre Pellice), *La'autorappresentazione delle Valli valdesi nelle Relazioni alle Conferenze distrettuali, fra politica e radici antiche (1970-1990)*

Discussione (con un intervento di Giorgio Tourn).

Premessa

Susanna Peyronel Rambaldi*

"Valdesi", "vaudes", "valdenses", "vaudois" sono termini attribuiti a una minoranza cristiana che ha origine nel Medio Evo, ma che si radicherà nelle "Valli valdesi" del Piemonte ed è ancora oggi presente nella geografia religiosa italiana, pur subendo importanti mutamenti nel corso dei secoli. Questo volumetto, che raccoglie gli Atti del LV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, tenutosi a Torre Pellice dal 4 al 6 settembre 2015, offre suggestioni per uno studio dell'apparizione, dell'utilizzazione e appropriazione del termine "valdese" nel corso della storia, ma rappresenta anche un nuovo passo per una riflessione sulla memoria valdese, così come sulletradizioni riscritte o sui miti della storia[1]. Come funziona, infatti, il rapporto tra scrittura della storia e memoria collettiva di una minoranza?

Si tratta di un tema storiografico oggi molto frequentato che pone in rapporto la storia, la memoria e l'identità delle minoranze. Recentemente è stato edito, a cura di Philip Benedict, Hugues Daussy, Pierre-Olivier Léchot, un volume che raccoglie gli Atti di un altro Convegno, tenutosi nel 2010 ad Ascona, che propone una vasta riflessione sul tema dell'identità ugonotta[2]. Nel caso, assai più ingombrante delle vicende ugonotte, per lo meno per quanto riguarda i numeri, i curatori vogliono soprattutto superare quello che definiscono un «manque d'intérêt» per lo studio della coscienza collettiva della minoranza protestante francese. La storiografia sul protestantesimo francese, scrivono i curatori, è stata finora soprattutto una storia politica, focalizzata sulla lotta delle Chiese riformate per ottenere e poi mantenere il loro diritto di culto dopo le persecuzioni subite nel corso della loro esistenza, una storia soprattutto delle "guerre di religione". La storia sociale, così come le storie locali, hanno avuto origine più recente. Scopo di quel Convegno, e di quegli Atti, è stato dunque di cercar di liberare da troppo rigide paratie la storia degli ugonotti per aprirla a una ricerca più vasta e complessa.

---

* susanna.peyronel@unimi.it

[1] Una riflessione in questa direzione era iniziata già con il Convegno della Società di Studi valdesi del 2006 e con la pubblicazione degli Atti: *Héritage(s)* 2009.

[2] *Identité huguenote* 2014.

Perché "ugonotto", perché "valdese" ancora oggi nel XXI secolo? Molte vicende simili, o in comune, com'è noto, legano la storia dei valdesi in età moderna a quella della minoranza riformata di Francia, a cominciare dalla curiosa vicenda dei termini con cui queste minoranze religiose furono definite o si definirono. In Francia il termine «ugonotto», tra il 1560 e il 1562, era considerato un insulto dagli stessi riformati perché rimandava alle accuse di sedizione che, all'inizio delle guerre di religione, colpirono i protestanti francesi. Poi col passar del tempo questa definizione fu, a poco a poco, rivendicata per affermare una propria identità positiva, come farà già nel 1584 Philippe Duplessis-Mornay riferendosi al «bon huguenot et bon subject tout ensemble». «L'étude des identités – scrivono i curatori del volume francese – ne peut ainsi se passer de l'étude des vocables par lesquels elles ont été façonnées et exprimées»[3].

Si tratta di una storia importante, ancora in gran parte da scrivere anche per l'uso identitario del termine "valdese". Nel Medioevo, come emerge da qualcuno dei saggi qui presentati (Benedetti), tra i molti epiteti infamanti che definivano i "Poveri di Lione" – «cagnardi», «Fratelli Barlotti», «charretani» – appariva anche il termine «Valdenses», dal quale questa minoranza religiosa non amava essere definita. Prima dell'età della Riforma, dunque, lo studio dei vocaboli che, dall'interno del movimento o dall'esterno soprattutto tra i persecutori, erano usati per difendere o per accusare questa "eresia" medievale, mostra, piuttosto che una precisa e certa identità, molteplici identità plurali. Questa ricchezza terminologica si è ampliata quando gli storici hanno cominciato ad approfondire le fonti. Su tutte le identità per lo più attribuite – «Lugdunenses», «Valdesii», «Pauperes», Dessolutati» etc.– pare prevalere la definizione "Poveri di spirito" («vocant se Pauperes spiritu»), ma le differenti denominazioni celavano anche differenti concezioni sia teologiche, sia ecclesiologiche o organizzative (Merlo). Si è potuto quindi correttamente cominciar a parlare di "valdismi", negando quella continuità del "valdismo"dal Medioevo «ai giorni nostri», che ancora sosteneva il grande storico dei movimenti ereticali Raul Manselli negli anni Sessanta del Novecento[4].

Con l'ingresso dei "Valdesi" nella Riforma, rappresentato miticamente dall'episodio di Chanforan (1532), si determinò un clamoroso mutamento: "valdese" da accezione negativa divenne accezione positiva; da definizione inquisitoriale per l'accusa di stregoneria fu denominazione di un "popolo evangelico"; da rivendicazione di antiche autonomie comunitarie fu indicazione di una confessione religiosa riformata. Storici valdesi contemporanei agli avvenimenti

[3] Ivi, pp. 18-19.
[4] Citato in MERLO 1991, p. 12.

lo usarono per reclamare il diritto di difendere un territorio anche con le armi, in nome della propria confessione religiosa. Fu una rivendicazione identitaria, testimoniata dalle fonti, dal punto di vista sia confessionale, sia di popolo legato a un territorio, rivendicazione sulle cui motivazioni è importante che gli studiosi si soffermino (Peyronel, Laurenti).

Valdese dunque è un termine la cui lunga storia si arricchisce di molteplici rivoli, dalla Provenza al Delfinato, dove le ricerche di Audisio sembrano dimostrare soprattutto una dissimulazione profonda ancora all'alba della Riforma, che tuttavia non significava assimilazione ma piuttosto integrazione economica e sociale, fino a che gli inquisitori non riuscirono a identificare e a condannare valdese e luterano nelle medesime persone (Audisio). Per l'identità valdese fu importante anche la presenza diffusa di comunità nel Mezzogiorno che, nonostante la repressione e lo sterminio, com'è stato dimostrato (Ciaccio, Scaramella), mantennero caratteristiche culturali comuni ancora per secoli. In questi casi si trattò dunque soprattutto di un'identità religiosa e culturale da trasmettere di padre in figlio, sentendosi differenti dagli altri cristiani, legati a una comunità locale che tuttavia aveva relazioni con una più vasta diaspora.

La questione della diaspora è rilevante sia per il caso ugonotto, sia per quello valdese. L'enorme diaspora ugonotta dopo la revoca dell'Editto di Nantes, di più di 200.000 persone, apre alla possibilità di nuove storie di esclusione, di assimilazione, di trasformazione, un vero e proprio laboratorio identitario. La diaspora valdese, dopo la revoca dell'editto di Nantes, con il ritorno armato di qualche coraggioso nelle Valli, la "Glorieuse Rentrée», ripopolò le Valli e diede origine a un nuovo mito apocalittico-profetico, il combattimento per«ristabilire il culto di Dio» e per riconquistare «ses héritages»[5]. Le comunità valdesi che invece, a causa della diaspora, si formarono all'estero, come quella del Württemberg (de Lange), ebbero sorte simile a quelle ugonotte, con una progressiva attenuazione della loro coscienza identitaria o con l'invenzione di tradizioni per potersi dire ugonotti o valdesi.

Se «l'identità è una conquista, per lo più precaria e instabile» (Soresina), ricostruirne le variazioni diviene certamente una sfida importante, che si è tentato di raccogliere con questo volume. Finora la storiografia valdese ha soprattutto cercato di raccontare e interpretare vicende di resistenza, di difesa del proprio culto, di persecuzione e di reazione, con qualche scivolata apologetica ma anche con straordinarie reinterpretazioni, come quella di Alexis Muston nel 1851 con *L'Israël des Alpes. Première histoire complète des Vaudois du Piémont et de leurs colonies*. Poco studiato appare invece l'aspetto meno eroico,

[5] Tourn 2009, p. 29.

quello ad esempio, dopo la concessione della cittadinanza, di cosa significasse essere cittadini sabaudi e valdesi partecipando alla vita nazionale (Soresina). Molti altri interrogativi potrebbero affollarsi. Quali furono, ad esempio, le posizioni politiche delle chiese e della minoranza valdese durante la prima e la seconda guerra mondiale? Si può parlare in questo caso di "identità" e specificità valdese?[6]

La minoranza valdese riformata, giunta fino ad oggi, ha dunque una lunghissima e complessa storia, dal Medioevo fino all'età contemporanea, più complessa e più lunga ancora del caso "ugonotto". «Come pensare una minoranza religiosa che vuole riconoscersi anche in una "particolarità culturale"?» si domandava nel 2006 l'antropologo Pietro Clemente[7]. Forse la risposta più semplice sta nella coscienza di una minoranza religiosa di far parte di una storia, all'interno della quale l'identità valdese ha trovato a volte ragione di esistere. Il vivo interesse storico, che si è mantenuto nei secoli, ha dato infatti origine ad una "storiografia valdese" e ad una identità valdese che deve moltissimo alla "memoria", alla "tradizione", al "mito", tanto che si potrebbe dire che anche nella «costruzione» delle Valli persino la geografia ha rivelato l'impronta della storia (Peyrot). Come nel caso ugonotto e con perfetta identità, alla tradizione orale si possono aggiungere, a «forger ce patrimoine historique»[8], gli archivi di famiglia, e poi commemorazioni, musei, le Società di storia, con i loro Bollettini longevi più di un secolo, l'attenzione al passato attraverso la conservazione della memoria. Come raccontare questa storia diviene oggi un altro elemento della costituzione di questa identità "nel futuro" e le sfide della divulgazione culturale (Favout) stanno ponendo agli storici molteplici domande.

Come per il protestantesimo francese, ancora così ben descritto da Émile Leonard, la minoranza valdese può essere raccontata come «un milieu minoritaire composé d'individus tirant du passé, connu, de leurs encêtres fierté, exemple, et, entre eux, solidarité»[9]. Una somma di valori, che hanno formato certamente una tradizione, ma che, senza solide basi storiche, rischia di diventare memoria sempre più inconsapevole, non tanto di una minoranza religiosa, ma piuttosto di un gruppo etnico.

---

[6] Per la prima guerra mondiale cfr. il volume recentemente edito *Grande Guerra* 2016.
[7] Clemente 2006, p. 307.
[8] *Identité huguenote* 2014, p. 29.
[9] Léonard 1953, p. 7.

Bibliografia

CLEMENTE P., *Prossimità nella distanza*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana (Collana della Società di studi valdesi, 28), pp. 297-309.

Héritage(s) 2009, *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana (Collana della Società di studi valdesi, 28).

Identité huguenote 2014, *Identité huguenote (L'). Faire mémoire et ecrire l'histoire (XVIe-XXIe siècle)*, dir. Ph. Benedict, H. Daussy et P.-O. Léchot, Genève, Droz.

Grande Guerra 2016, *Grande Guerra (La) e le chiese evangeliche in Italia (1915-1918)*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, G. Ballesio, M. Rivoira, Torino, Claudiana.

LÉONARD È. G. 1953, *Le protestant français*, Paris, Presses Universitaires de France.

MERLO G. G. 1991, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana.

TOURN G. 2009, *Dai miti al patrimonio. Percorso di un'identità*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana (Collana della Società di studi valdesi, 28), pp. 25-38.

Pauperes spiritu valdesi

GRADO GIOVANNI MERLO*

Questo breve contributo non pretende di dire qualcosa di clamorosamente nuovo. Intende soltanto fare il punto sulla terminologia che nella documentazione coeva indica esperienze religiose originate dalla conversione evangelica del cittadino di Lione detto Valdo o Valdesio, collocabile alla metà degli anni Settanta del secolo XII. Tale data costituisce il punto di partenza temporale per un percorso analitico ed espositivo che termina, grosso modo, nel secondo decennio del Duecento. Nulla di nuovo, si diceva sul piano sia contenutistico sia cronologico se pensiamo agli studi che sono seguiti alle scoperte documentarie di Antoine Dondaine e ai risultati delle ricerche di Kurt-Victor Selge. Di quest'ultimo ricordiamo la Dissertazione in teologia del 1961 dal titolo *Apostelberuf, apostolisches Leben und apostoliche Verfassung.* L'arco temporale considerato andava dal 1177 al 1218 e aveva come datazione topica due città, Lione e Bergamo. Tutti sappiamo che quella Dissertazione ebbe come esito la formidabile monografia *Die ersten Waldenser* del 1967, autentico capolavoro della storiografia, ereticale e non, del Novecento, a cui non è arrisa la fortuna che avrebbe meritato e merita ancora oggi. Ma qui vorrei ritornare alla Dissertazione del 1961 della quale colpisce il sottotitolo, *Die Frühgeschichte der waldensischen Pauperes spiritu.* Colpisce soprattutto la non consueta espressione «waldensischen Pauperes spiritu», in italiano traducibile in «Pauperes spiritu valdesi». L'espressione non era né è consueta, ma non si può non coglierne l'acutezza e l'efficacia, proprio in relazione a quanto si ricava da fonti e documenti. Da questi perciò iniziamo.

«Pateat omnibus fidelibus quod ego, Valdesius, et omnes fratres mei»: queste sono le parole con cui inizia il fondamentale documento scoperto dal ricordato Antoine Dondaine nel manoscritto 1116 della Biblioteca Nacionale di Madrid e da lui edito nel 1946. Con ogni probabilità quelle parole in origine furono scritte tecnicamente a Lione da chierici della Chiesa romana, che nel 1180 accompagnavano il legato pontificio Enrico di Marcy o di Clairvaux, cardinale episcopo di Albano, in viaggio verso la Linguadoca, dove avrebbe dovuto impegnarsi del cosiddetto «negotium pacis et fidei» del Mezzogiorno di Francia. Valdo e «fratres»

* grado.merlo@unimi.it

non vengono ancora identificati con un nome di gruppo: eppure essi, attraverso la dichiarazione di fede e la manifestazione di un proposito di vita, acquisiscono una prima larvale definizione identificativa e, persino, istituzionale, come lasciano intendere le parole finali del documento del 1180:

> Quapropter discrecionem vestram omnimodo depossimus quod, si forte contigerit aliquos venire ad vestras partes dicentes se esse ex nostris, si hanc fidem non habuerint, ipsos ex nostris non fore pro certo sciatis.

«Ex nobis», «ex nostris»: il *noi* indica un insieme di individui che si identifica attraverso una lunga dichiarazione di fede e nella assunzione di uno stato di vita che a buon diritto possiamo chiamare religioso, come d'altronde rivela lo stesso termine di «fratres», ossia membri di una comunità religiosa. In proposito si giustifica nettamente la parte del documento del 1180 che è di norma qualificata come «propositum vitae»:

> Et quia fides, secundum Iacobum apostolum, sine operibus mortua est [Giac. 2, 26], seculo abrenuntiavimus et que abebamus, velut a Domino consultum est, pauperibus [Mt. 19, 21] erogavimus et pauperes essere decrevimus, ita ut de crastino solliciti esse [Mt. 6, 34] non curamus, nec aurum nec argentum [Mt. 10, 9] vel aliud preter victum et vestitum cotidianum a quoquam accepturi sumus. Concilia quoque evangelica velut precepta servare proposuimus.

Alimentando la propria fede con la scelta di liberarsi dei propri beni donandoli ai poveri – ecco un consiglio evangelico assunto come comandamento – e rinunciando al secolo, Valdo e «fratres» si fanno a loro volta *poveri,* ma poveri per seguire il Cristo. L'espressione «pauperes esse decrevimus» è molto forte: dichiara un impegno esistenziale di piena adesione alla "buona novella". Allora una domanda nasce immediata: «pauperes» può essere considerata una prima identificazione nominativa di Valdo e «fratres» in quanto comunità religiosa? La risposta potrebbe essere affermativa stando a successive denominazioni: basti pensare al «Pauperes de Lugduno» della decretale luciana del 1184. Tuttavia non si tratta di una denominazione esclusiva, poiché già nel 1179 si presentò l'occasione di dare un nome ad alcuni dei «fratres» di Valdo che si recarono al terzo Concilio lateranense. Ripensiamo alla testimonianza di Walter Map:

> Vidimus in concilio Romano sub Alexandro papa tercio celebrato Valdesios, homines ydiotas, illitteratos, a primate ipsorum Valde dictos (...). Deducti ad me duo Valdesii, quia sua videbatur in secta precipui.

Non si può non notare che il colto canonico inglese utilizza un nome, «Valdesii», che non avrà molta fortuna nel lessico del basso medioevo, in cui prevarrà in modo netto e decisivo il termine «Valdenses» o «Waldenses». Ciò rende ancor più importante la testimonianza di Walter Map, che fa derivare la denominazione di quegli uomini di nessun conto e di nessuna cultura che pure non avevano esitato a presentarsi a Roma, in occasione della massima sinodo ecclesiastica della cristianità latina, per chiedere al papa «multa instancia predicacionis auctoritatem»: uomini di nessun conto e di nessuna cultura, la cui identificazione avviene attraverso un aggettivo sostantivato derivante «a primate ipsorum», cioè Valdo.

I «Valdesii» del 1179 nell'anno successivo si diranno «Pauperes»; ma il cistercense Goffredo d'Auxerre, che era presente in Lione all'incontro con il cardinale Enrico di Marcy, quando scrive di «Wandesius» e della sua «secta», utilizza in modo ironico, se non sarcastico, il termine di «apostoli» e «apostolae»:

> Unde tibi, illustris regio Gallicana, unde tibi de novo spernere et parvipendere privilegium commendationis quantiquae "Gallia monstra non habet"? Galliarum sedes prima Lugdunum novos creavit apostolos nec erubuit apostolas etiam sociare.

«Pauperes», «apostoli»: abbiamo così due lemmi che rinviano agli ideali eminenti, ai miti del movimento religioso dei secoli XI e XII, messi in evidenza da Herbert Grundmann nelle sue classiche *Religiöse Bewegungen.* Con Valdo e i suoi «fratres» vi è però la rilevante novità dell'uso religioso della lingua volgare: non la scelta pauperistico-evangelica è la novità, bensì l'apostolato che ha come protagonisti uomini e donne di nessun conto e di nessuna cultura, i quali così usurpano l'«officium praedicationis» riservato al *genus clericorum,* annunciando il vangelo nella lingua familiare di uso quotidiano. Questo è il motivo principale per cui l'arcivescovo di Lione nel 1183 e il vertice ecclesiastico nel 1184 separano Valdo e i suoi seguaci dal corpo della cristianità. Lo preciserà in modo sintetico frate Stefano di Borbone:

> Hi ergo, Valdensis videlicet et sui, primo presumpcione et officii apostolici usurpacione ceciderunt in inobedientiam, deinde in contumaciam, deinde in excommunicacionis sentenciam.

Giovanni Bellemani, eletto arcivescovo di Lione nel 1182, aveva avvertito i «Valdenses» di «non intromettersi nell'esposizione e nella predicazione delle Scritture», ma Valdo, usurpando l'ufficio di Pietro, aveva risposto ricorrendo ai versetti «Oportet obedire magis Deo quam hominibus» (Atti 5, 29) e «Predicate evangelium omni creature» (Mc 16, 15). Pure essendo l'esercizio della predicazione a determinare un'insanabile frattura con le gerarchie di Chiesa e a spingere alla scomunica da parte di Lucio III, nella decretale *Ad abolendam* troviamo questa significativa espressione: «eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur». Così «Humiliati» come «Pauperes de Lugduno» sarebbero autoattribuzioni identitarie frutto della menzogna che pretenderebbe invece di collegarli a valori evangelici, quali l'umiltà e la povertà. In che cosa consisterebbe la falsità menzognera, in particolare, delle parole «Pauperes de Lugduno»? Non certo l'origine geografica «de Lugduno», bensì la qualifica di «Pauperes», cioè di poveri del Cristo, la quale sarebbe stata assunto in modo falso e ingannevole da parte di chi aveva attuato una inaccettabile violazione dell'ordinamento ecclesiastico che non consentiva ad alcuno di predicare senza averne ottenuto l'autorizzazione o ricevuto l'incarico da parte della sede apostolica o del vescovo del luogo in cui si intendeva svolgere l'attività di predicazione.

A quattro anni dalla sinodo lionese del 1180 i «pauperes» Valdo e «fratres» venivano connotati con le parole «Pauperes de Lugduno»; ma Lione era la città in cui era stato proibito loro di predicare e da cui nel 1183 erano stati espulsi. Comunque, i due termini, «Pauperes» e «Lugdunum», da allora rimangono – o l'uno o l'altro oppure tutti e due insieme – una costante per l'identificazione di gruppi ed esperienze giudicati eterodossi, tuttavia nettamente distinti dagli «heretici», ossia i "buoni cristiani" dualisti, altrimenti detti (nel basso medioevo e oggi), non si sa quanto propriamente, catari. Negli anni Novanta del secolo XII comincia a diffondersi la parola «Valdenses» soprattutto in documenti emanati da autorità pubbliche sia civili sia ecclesiastiche. Di interesse è quanto si rinviene in un «edictum et perpetua constitucio» di Alfonso II, «rex Aragonum, comes Barcinone, marchio Provincie», datato al 1192, con cui si ingiunge l'espulsione dalle sue dominazioni di «Valdenses, videlicet Insabattatos, qui alio nomine se vocant Pauperes de Lugduno» e di «omnes alios hereticos». Abbiamo qui una triplice denominazione – «Valdenses», «Insabattatos» e «Pauperes de Lugduno» –, una delle quali viene presentata come espressione autoidentificativa («vocant se Pauperes de Lugduno»), mentre «Insabattati» (e sue varianti) avrà un uso non frequentissimo e «Valdenses», agli inizi dell'ultimo decennio del secolo XII, si stava imponendo come denominazione assai diffusa e duratura.

Lo conferma, tra l'altro, il *Prologus* del testo controversistico del premonstratense Bernardo di Fontcaude:

> Sanctae Romanae ecclesiae, praesidente domino Lucio inclitae recordationis, subito extolerunt caput novi haeretici qui quodam praesagio futurorum sortiti vocabulum dicti sunt Valdenses, nimirum a valle densa eo quod profundis et densis errorum tenebris involvantur. Hi, quamvis a praefato summo pontifice condempnati, virus suae perfidiae longe lateque per orbem temerario ausu evomuerunt.

Occorre notare come in questo brano, pur ricordando il provvedimento repressivo di Lucio III del 1184 in cui si parla di «Pauperes de Lugduno», il polemista cattolico-romano usi invece il termine di «Valdenses», inventando un'etimologia fantasiosa e diffamante, quasi di sapore dantesco («Valdenses nimirum a valle densa eo quod profundis et densis errorum tenebris involvantur»). Più, per dir così, "scritturale" è la critica del monaco Alano di Lilla:

> Qui Valdenses dicuntur a suo heresiarcha qui vocabatur Vald(es)ius, qui suo spiritu, ut Theodas [Atti 5, 36], ductus, non a Deo missus, novam sectam invenit.

Per il cistercense «Valdenses» è denominazione che deriva da Valdesio, ritenuto l'eresiarca, paragonato al Teoda degli *Atti degli apostoli,* che agisce senza aver ricevuto alcuna missione da Dio e che ha dato vita a una «nuova setta» capace di spargersi per «diverse partes mundi» e di sedurre i «simplices», allontanandoli dalla «verità».

La diffusione del termine «Valdenses» non fa scomparire le altre denominazioni di cui già sappiamo. Gioacchino da Fiore usa l'espressione «Pauperes de Lugduno» in modo sinomico con quella di «Lugdunenses heretici». «Lugdunenses heretici»? Della collocazione dei «Lugdunenses» in area ereticale non sembra invece convinto, negli anni Ottanta del secolo XII, Pietro il Cantore, «precentor» del capitolo cattedrale di Notre Dame di Parigi, il quale nei suoi commentari biblici si mostra favorevole all'esercizio della predicazione da parte dei «Lugdunenses», così detti senza altra qualificazione, dei quali condivide la critica al mutismo evangelico dei prelati, anzi valorizza la predicazione in quanto non contiene alcunché «contro la fede e l'onestà».

Chi accentuava l'identità di «Lugdunenses» talora tendeva a dimenticare e a tralasciare la figura di Valdo. Ma non era sempre così. Al volgere dal XII al XIII secolo Valdo è ben presente quanto si parla di «Valdenses». Nella *Historia Albi-*

gensis di Pierre des Vaux-de-Cernay «Valdenses» è fatto nascere «a quodam Valdio nomine, cive Lugdunensi». Più generico è quanto si legge nel *Dialogus miraculorum* del cistercense Cesario di Heisterbach, secondo cui la «heresis Valdosiana» deriva «ab uno eorum». Non mancano ancora scritti nei quali la pluralità di denominazioni ritorna con insistenza. Leggiamo quanto si trova nell'anonima *Manifestatio haeresis Albigensium et Lugdunensium,* databile tra la fine del secolo XII e gli inizi del Duecento:

> Sunt autem alii haeretici qui vocantur Lugdunenes a Lugduno, Valdesii a Valdesio, scilicet Pauperes quia dicunt se non cogitare in crastinum. Dessotulati quia pertusos sotulares ferunt.

Siamo oramai a quattro denominazioni: «Lugdunenses», «Valdesii», «Pauperes» e «Dessotulati». L'origine delle prime due è evidente: «Lugdunenes» da «Lugduno», «Valdesii» – si badi, lo stesso termine in precedenza usato da Walter Map – da «Valdesius». «Dissotulati» è una variante di «Insabattati» che abbiamo già visto nell'editto di Alfonso II d'Aragona. «Pauperes» si motiva sulla originaria scelta evangelica di non preoccuparsi del domani. L'orizzonte identificativo si articola in una terminologia sinonimica, che di volta in volta sottolinea uno degli aspetti dell'esperienza religiosa di Valdo e dei suoi seguaci. Un ulteriore apporto al riguardo viene dall'importante opera del frate Predicatore Stefano di Borbone, che, per quanto compilata all'incirca verso la metà del secolo XIII, contiene testimonianze assai attendibili sui primi tempi della vicenda di Valdo e seguaci:

> Waldenses autem dicti sunt a primo huius heresis auctore qui nominatus fuit Valdensis. Dicuntur eciam Pauperes de Lugduno, quia ibi inceperunt in professione paupertatis. Vocant autem se Pauperes spiritu, propter quod Dominus dicit Beati pauperes spiritu [Mt 5, 3].

In questo brano si notino i verbi che reggono le varie denominazioni: «Waldenses dicti sunt», «dicuntur Pauperes de Lugduno», «vocant se Pauperes spiritu». Valdesi e Poveri di Lione risultano identità attribuite, "dette" da altri. Poveri in spirito è invece una identità voluta, una autodefinizione, poiché indica che cosa si vuole essere. Il rilievo di tale scelta identitaria si evidenzia ancor più nel collegamento con taluni contenuti del *Liber antiheresis* di Durando d'Osca:

> Nos vero dicimus quia semper ibi Dei est ecclesia ubi congregatio fidelium qui fidem rectam tenent et operibus implent. Si vero scire desideratis quis eum [Valdo] docuit, sciatis quia Dei gratia sibi celitus data et vox e-

vangelii qui dicit Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum celorum [Mt 5, 3]. Eum [Valdo], inquam, hec vox instruxit et docuit.

La comprensione dell'impegno «pauperes esse decrevimus» si dilata qui in modo eccezionalmente chiaro, visto che Durando d'Osca pare conoscere il documento del 1180, che attraverso le sue parole è sottratto a una dimensione ecclesiastico-istituzionale ed è reso vivo dalla sottolineatura dell'azione della Grazia divina e della risposta positiva di Valdo. «Pauperes esse decrevimus» significava diventare «pauperes spiritu» e, quindi, fare proprie le beatitudini del "discorso della montagna" di Matteo 5, 3-10: fare proprie tutte le beatitudini così dei poveri in spirito, come degli afflitti, dei miti, degli affamati e assetati di giustizia, dei misericordiosi, dei puri di cuore, dei facitori di pace, dei perseguitati. Siamo così al centro identitario di un'esperienza religiosa che, partendo dalla professione di povertà, ne va al di là, per arrivare a una totale adesione al vangelo: «vocant se Pauperes spiritu». Facile da capire è come gli uomini di Chiesa non potessero accettare tale denominazione, che da loro viene rovesciata in chiave denigratoria. «Et vere pauperes in spiritu, a spiritualibus bonis et a Spiritu sancto» scrive Stefano di Borbone, ribaltando il valore dell'espressione «pauperes spiritu» con il semplice inserimento della preposizione «in» e così immettendola sul piano della valutazione negativa e diffamatoria: non «pauperes spiritu», ma «pauperes in spiritu» poiché privi di «spiritualia bona» e dell'assistenza dello Spirito santo. Ma già anteriormente a Stefano di Borbone, il chierico fiammingo Eberardo di Béthune metteva in guardia dal "gloriarsi" del riferimento al versetto *Beati pauperes spiritu,* perché «multi sunt pauperes qui pauperes non sunt in spiritu, quia cupidi sunt». Egli si rivolgeva ai «Vallenses», così apostrofandoli:

Quidam autem qui Vallenses se appellant eo quod in valle lacrymarum maneant, apostolos Christi se faciunt, tanquam Christi apostolos habentes in derisum; et etiam Xabatenses a xabata, potius quam Christiani a Christo, se volunt appellari. Sotulares cruciant, cum membra potius debeant cruciare. Calceamenta coronant, caput autem non coronant.

Falsi «pauperes spiritu», falsi «apostoli»: il discorso polemistico di questi uomini di Chiesa è del tutto lontano da una comprensione dell'esperienza religiosa di Valdo e dei suoi seguaci quale aveva avuto ed espresso Pietro il Cantore. Certo, la scomunica del 1184 non poteva essere dimenticata né si erano prese iniziative per porvi rimedio. Valdo e i suoi seguaci erano "eterodossi" e, quindi, venivano connotati con i secolari stereotipi antiereticali della cultura chiericale, destinati a peggiorare nel tempo.

Se «Pauperes spiritu» non poteva affermarsi come identità attribuita, diverso sarà il destino dei termini di «Valdenses» e di «Pauperes de Lugduno», ai quali nei primi anni del Duecento si aggiunge un nuovo binomio identificativo, ovvero «Pauperes Lombardi». Esso compare per definire un'area di seguaci di Valdo che nel 1205 si separa dai «Pauperes de Lugduno», detti allora anche «Pauperes de Leono» o «Pauperes Leonisti». Della divisione fornisce informazioni importanti il *Liber Suprastella* del piacentino Salvo Burci o di Burca, opera datata con precisione al 1235. Ovviamente, la divisione presuppone una precedente unità: «Pauperes Lombardi exiverunt a Pauperibus de Leono et hoc est circa XXX annos». Visto che il *Liber* è del 1235, la separazione è di trent'anni prima, cioè nel 1205. Essa comporta l'elezione di un nuovo «capo» della parte che si divide da Valdo: Giovanni di Ronco sarà alla guida di coloro che verranno detti «Pauperes Lombardi». Secondo un fonte duecentesca, i «Lombardi» avrebbero subito a loro volta una divisione «in duas partes», una delle quali connotata dalla convinzione che il sacrificio eucaristico dovesse essere riservato soltanto al «sacerdos ab ecclesia Romana institutus». Ma, già a metà del secolo XIII, questa «pars», costituita da coloro che erano detti «illi de prato», più non esisteva.

Da Giovanni di Ronco sembra derivare la più tarda denominazione di «Runkarii», diffusa soprattutto in area tedesca. Quest'ultimo accenno geografico fa da utile tramite per arrivare a un documento di assoluto rilievo quale il *Rescriptum heresiarcharum Lombardie ad Leonistas in Alemannia,* ovvero il resoconto di ciò che avvenne «iuxta civitatem Bergami» nel maggio del 1218. Lo scritto è indirizzato ai «dilecti in Christo fratres et sorores, amici et amice trans Alpes pie degentes», da dodici individui di cui uno è qualificato come «Dei gratia confrater Pauperum spiritu». Una parte dei protagonisti dell'incontro bergamasco si autodefinisce, in primo luogo, «Pauperes spiritu» e anche, in modo ripetuto, «fratres Ytalici», e chiama «fratres et sorores» imprecisati "fratelli e sorelle" che vivono al di là delle Alpi, ai quali fa presente di informarli circa una «controversia» da lungo tempo esistente tra loro e gli «Ultramontani dicti Valdesii socii», ovvero «Valdesiani» o «fratres Ultramontani». Questi ultimi costituiscono l'altra parte con la quale ci si è incontrati allo scopo di addivenire a un accordo. Le due parti sono dette anche l'una «societas Ytalicorum» e l'altra «societas Ultramontanorum», mentre l'insieme delle due sembra connotarsi con il termine di «Pauperes». La differenti denominazioni non sono soltanto un aspetto formale, ma ad esse corrispondono diverse concezioni e posizioni sul piano sacramentale, ecclesiologico e organizzativo, riguardando il «preponimentum», o «prepositura», e la «laborancium congregacio» all'interno della comunità, il «ministrorum ordo», il

battesimo, il matrimonio, la «fractio panis», alcune questioni disciplinari e, addirittura, il destino ultraterreno di Valdo.

Mentre l'identità degli «Ultramontani» appare chiara costituendo essi i «Valdesii socii», per gli «Ytalici» si impone la domanda se essi coincidessero o non con i «Pauperes Lombardi» distaccatisi da Valdo nel 1205. La risposta dovrebbe essere positiva, benché non manchino motivi che la rendono, se non dubbia, per lo meno problematica. Comunque sia, agli inizi del secolo XIII l'universo creatosi e sviluppatosi a seguito della conversione evangelica di Valdo si presentava suddiviso secondo orientamenti vari e in gruppi distinti, non diversamente dal resto delle coeve realtà di non conformismo religioso. Fra altre testimonianze in merito, qui interessa quella di Stefano di Borbone, là dove dice di aver saputo dell'esistenza in Milano e dintorni di «septem secte a se invicem divise et adverse»:

> Prima (...) dicebatur Pauperes de Lugduno, qui se eciam vocant Pauperes spiritu, qui dicuntur Valdenses a suo eresiarcha (...). Item Pauperes de Lombardia (...). Item alii dicti Tortolani qui semel in anno et in cena solum posse confici dicunt a magistro eorum solo perfecto, qui tortellum faciunt, de quo ab eo communicantur... Alii dicunt omnes bonos viros sacerdotes, non mulieres. Alii non distinguunt in sexu. Alii Communiati dicebantur quia communia omnia dicunt esse debere. Alii Rebaptizati qui rebaptizandos ab ecclesia esse dicunt.

Nell'elencazione delle «sette» seguono «Arnaldiste, Speroniste, Leoniste, Cathari, Patarini, Manichei sive Burgari, a suis inventoribus sic dicti». Non è qui caso di soffermarsi sul carattere stereotipo, oltre che fantasioso, di siffatto elenco in cui è compreso il nome di «Leoniste» che certo non deriva da un inesistente «inventor», ma dalla città di Lione ed è la forma "volgare" di «Lugdunenses», sinonimo dunque di «Pauperes de Lugduno» (o «Pauperes de Leono»), denominazione con cui il frate Predicatore inaugura l'elencazione delle «septemdecem secte». Così stando le cose, occorre chiedersi se i gruppi indicati prima dell'elenco stereotipo siano da considerare frammenti dell'universo religioso derivato da Valdo. Parrebbe di poter rispondere in modo affermativo, benché non si sappia quando essi siano nati e quali risultino da spaccature all'interno o dei «Pauperes de Lugduno», o dei «Pauperes de Lombardia», o di entrambi. Difficile, se non impossibile, stabilire ancora se i «Rebaptizati» siano collegabili alla «secta Rebaptizatorum» che si era staccata dai «Lugdunenses» in un momento imprecisato al passaggio dal XII al XIII secolo, secondo l'informazione ricavabile dalla ricordata *Manifestatio haeresis Albigensoium et Lugdunensium.*

Con la morte di Valdo le fratture tra i gruppi, che in modo diretto o indiretto a lui facevano riferimento, sembrano farsi più consistenti e significative, poiché coinvolgono il destino di «Lugdunenses» e di «Lombardi». Venendo meno la presenza di Valdo e avvicinandosi la realizzazione della crociata antiereticale nel Mezzogiorno di Francia indetta da Innocenzo III nel 1208, si imponeva ai «fratres», oramai privi del *leader,* di ripensare seriamente al loro rapporto con la Chiesa di Roma. Le vicende che ne seguirono sono sufficientemente documentate e note. Qui interessa ricordare che, sul finire dell'anno 1208, Durando d'Osca e alcuni suoi «socii» si riconciliano con il vertice della cristianità latina, ottenendo il riconoscimento pontificio della propria esperienza religiosa fraternale. Nascono i «Pauperes catholici» sul fondamento, si badi, del documento del 1180, con l'ambizione di aprire la strada alla complessiva riconciliazione alla «catholica unitas» dei «Lugdunenses» altrimenti «et nunc et in perpetuum segregati dai «Pauperes catholici» e dalla Chiesa romana. Il simbolo materiale dell'avvenuto rientro nella comunione con il papato e della separazione con i loro antichi «fratres» è rappresentato dalla particolare forma che dovranno avere i loro calzari («calceamenta desuper aperta ita speciali signo [...] sicut corde sicut et corpore»).

Da sottolineare il fatto che permanesse il termine identificativo di «Pauperes», a cui fu aggiunto l'aggettivo assai solenne di «catholici», che comportava non solo il rispetto delle «fides ortodoxa et catholica veritas», ma anche l'impegno costante di combattere, con tutti i mezzi culturali e vitali a loro disposizione, «contra omnes errorum sectas» e di riportare «in gremio sancte Romane ecclesie» la «gens errans». Gli effetti della decisione di Durando d'Osca e soci non sono accertabili se non per dispersi frammenti. Sappiamo comunque che, dopo circa un anno e mezzo di distanza, nel 1210 Bernardo Primo, Guglielmo Arnaldi e «alii» si riconciliano con la Chiesa di Roma, dalla quale sono riconosciuti e raggruppati nella nuova formazione dei «Pauperes reconciliati».

Il discorso può, anzi deve fermarsi a questo punto, avendo compiuto la parabola cronologica che si era dichiarata all'inizio di questa relazione. Il punto di partenza era dato dal documento del 1180, quando Valdo e i suoi «fratres» decidono di essere «pauperes». Il punto di arrivo è stato il *Rescriptum* del 1218, quando le due società degli Italici e degli Ultramontani, che pure sono in contrasto, paiono conservare e avere in comune la consapevolezza di essere fraternità di «pauperes spiritu». Sembrerebbe che l'elemento di continuità fosse costituito dalla scelta ostinata di farsi "poveri" per il Cristo, nonostante i limiti imposti dai vertici di Chiesa e i provvedimenti repressivi assunti dal *sacerdotium* e dal *re-*

gnum, vale a dire dalle gerarchie ecclesiastiche e dai poteri civili di massimo livello. La connotazione di «pauperes» è talmente salda e determinante da perdurare anche in quei gruppi che, dopo la morte di Valdo, riotterranno la comunione con il papato, i «Pauperes catholici» e i «Pauperes reconciliati» appunto, anche se essi riusciranno a perdurare per pochi decenni. Ma la connotazione di «pauperes» seguirà nel contempo un'altra via, paradossalmente più duratura, vale a dire la via illegale del non conformismo religioso, della autonoma ricerca della perfezione evangelica; ma essa non diventerà mai esclusiva né sarà un'identità "istituzionalmente" definita e definitiva.

D'altronde, un'identità non può essere chiusa in se stessa, così che il soggetto vi si rispecchi solo "privatamente". L'identità è anche pubblica e perciò si immette in un complesso gioco di specchi deformanti, soprattutto quando essa entri in contrasto, oggettivamente o soggettivamente, con poteri ed egemonie che intendono e pretendono di regolare la convivenza tra gli individui. Il contrasto sarà ancora più forte quando l'identità non venga accettata da coloro che affermano di avere il compito divino di mantenere in vita e regolare il contesto soteriologico, che nei secoli XII e XIII è nel medesimo tempo religioso e civile. Perciò l'autonomia evangelica dei «pauperes» di Lione non fu accettata, né poteva essere accettata la loro scelta di farsi «pauperes spiritu». Alla loro origine c'era Valdo, anzi il suo evangelismo che dalla scelta pauperistica aveva derivato l'insopprimibile diritto/dovere della missione apostolica: un evangelismo non regolato, bensì *liberamente* ispirato alle "beatitudini" del "discorso della montagna". Ma l'identità di «pauperes spiritu», per quanto connotante sul piano evangelico, non lo era altrettanto nel «mondo», in cui come indicatori identificativi vengono scelti altri termini modellati sul nome di chi è ritenuto l'iniziatore di una esperienza religiosa o del luogo dove quell'esperienza è iniziata o si consolida, oppure su un particolare dell'aspetto esteriore con cui i "non conformisti" si presentano in pubblico.

Così abbiamo i «Valdesii» e i «Valdenses» (o le loro varianti grafiche). Così abbiano i «Lugdunenses» o «Leoniste», ovvero «Pauperes de Lugduno» o «Pauperes de Leono». Così abbiamo gli «Insabbatati» (e sue varianti), o «Dessotulati», o «Sandaliati». Per altro verso, le divisioni che si susseguono tra i seguaci diretti e indiretti di Valdo nel tempo breve di un trentennio, producono a loro volta nuovi termini identitari, per dir così, interni ed esterni: quelli che dall'esterno sono definiti «Pauperes Lombardi» o «Pauperes de Lombardia», all'interno si autodefiniscono «Ytalici», distinti dagli «Ultramontani» a segnalare polidirezionali esigenze di identificazione, che si estendono a «Rebaptizati», a «Tortolani», a «Communiati» e a chissà quanti altri ancora. Tuttavia, si tratta di

denominazioni che dipendono per lo più da occasioni che sollecitano una qualche definizione o pretendono una identificazione. A partire dagli anni Trenta del Duecento, in larga prevalenza, il loro destino sarà nelle mani degli inquisitori e della loro cultura giuridica e teologica: saranno gli «inquisitori dell'eretica pravità delegati dalla sede apostolica» a identificare, a dare un nome a coloro che essi riterranno e giudicheranno "eretici". Ma a questo punto si apre uno spazio di ricerca che altri non mancherà di affrontare. A noi non rimane che sottolineare come la nostra indagine terminologica abbia rivelato un universo religioso che non sentì la necessità di autodefinirsi se non in termini evangelici: si pensi, come prova eminente, al fatto che il *Liber antiheresis* di Durando d'Osca mai propone o ricorda una definizione in riferimento ai seguaci di «dominus Valdesius», cioè alla comunità a cui appartiene. L'adesione al linguaggio evangelico era più che sufficiente. Bastava farsi «pauperes spiritu» condividendo i valori resi vivi da Valdo nel momento della sua conversione e nel seguito della sua testimonianza cristiana.

Moneta's *Confutation of Heresies* and the Valdenses

PETER BILLER*

Here the leitmotif is Moneta's liking for jokes and witticisms.

He exploited the humour of plain language. Mocking the Valdenses for their failure to live up to their claim to follow the Gospel literally, he pointed to the *reductio ad absurdum* of the the injunction in Matthew 10.10 not to have two tunics. To follow this 'one would have to be naked, or just be in shirt and trousers![1] There is the direct and simple language of struggle in debate: «to shut his mouth, this could be said to a Cathar» («ad claudendum os ejus, potest dici Catharo»)[2]. He attributes coarse humour to a heretic's physical gesture, who touched his own body to indicate his understanding of «Hoc est corpus meum»[3]. When writing about the mutual "dominion" of bodies in marriage, Moneta chose a wife's dominion over her husband's body, slyly injecting a dash of wit through using the vernacular word, *segnoria*: «unde habet mulier istam *segnoriam* corporis viri»?[4]

Moneta knew, of course the rhetorically appropriate *topoi* of the introduction to a work, in particular the *topos* of modesty, of self-deprecation. This was one reason why he chose the word *opusculum* when referring to his treatise against heretics. But there was also at the same time a joke Moneta was sharing with his readers, for his *opusuculum*, his little work, was nearly half a million words long.

When looking at a manuscript of the treatise in Linz in 1968 I had only read a tiny fraction of it, in the edition printed in 1743; over the intervening years I have read more; and recently I decided to read the whole treatise. Moneta was among those who were *gratiosi* as preacher, according to Stephen of Salagnac

* pete.biller@york.ac.uk

[1] MONETA CREMONENSIS 1743, 448a: «si enim unam tantum tunicam quis haberet, tunc remaneret nudus, vel in camiscia [sic] et braccis tantum».

[2] Ivi, 521b.

[3] Ivi, 296a.

[4] Ivi, 332a, alluding to I. Cor. 7.4.

and Bernard Gui[5]. He was also *gratiosus* as a writer, producing a text whose transparent clarity, fluency and ease make its reading comparable to the experience of being driven a long distance in the back of a large and luxurious car. The humour helps.

There have been several historiographical stages in modern scholars' reading of Moneta's treatise. In the first of these Moneta was a well-informed "witness", whose text provided keyhole glimpses of observed reality. It was therefore simply a resource for data about heretical theology or the history of a sect. There followed, in the second stage, a call for critical awareness in the historian who was attempting to reconstruct fluid and varying past realities on the basis of "fonti di origine chiericale e inquisitoriale"[6]. The next and third stage was the setting of Moneta within the broad milieu of Catholic / heretical polemical writing, and the analysis of the Punch and Judy constructs of the Catholic texts, Heretic and Catholic[7]. The fourth and most recent stage in the Anglophone world is the extreme scepticism of R.I. Moore's statement that «it is doubtful whether it [= Moneta's *Summa*] addressed any real heresy at all»[8]. There has been a tendency to read only parts of the treatise – and, perhaps in the fourth stage, not to read any of the text. Reading the whole treatise has suggested to me that Moneta needs an *aggiornamento*. Some assumptions in modern scholarship about Moneta's life and work need questioning, and Moneta's presentation of the Valdenses becomes clearer when it is compared with his handling of the Cathars.

1. Questions about Moneta and his treatise.

From early sources we do know a few things about Moneta's life[9]. Moneta was a famous Master lecturing in the Arts in Bologna when he was drawn into the Dominican Order, probably in 1219. Dominic died in his bed in the convent in Bologna in 1221. He acted together with Roland of Cremona in founding the convent in Cremona in 1228. He took a leading role with other friars from Bologna in the granting of a church to the Dominicans in Mantua in 1233. Some ep-

---

[5] STEPHEN OF SALAGNAC, BERNARD GUI, 1949, pp. 158-159.

[6] MERLO 1984, pp. 23-24.

[7] PAOLINI 1994, pp. 83-103; SACKVILLE 2013, pp. 18-40; SACKVILLE 2016, pp. 208-228.

[8] MOORE 2012, p. 314.

[9] The main sources for Moneta's life are GERARD OF FRACHET 1896, pp. 169-170; STEPHEN OF SALAGNAC, BERNARD GUI 1949, p. 33 – this part is by Stephen; and the brief references to him gathered in KAEPPELI, PANELLA 1970-1993, vol. 3, p. 138. For recent scholarship see SACKVILLE 2016; MERLO 2013-2014.

iscopal acts attest his presence in Mantua. Plausible dates for his *Summa* are 1241 or 1244[10]. However, his life and his *Summa*, as presented in modern scholarship, resemble an old oil painting. There are layers of varnish on top of the old picture, some of which *might* need removing.

First, there is a question about Moneta's origin. One early source that appears to spell it out is a note in a Vercelli manuscript, which provides the «nomina fratrum ord. pred. quos conv. Vercellensis eiusdem ordinis recepit in special s. fraternitatis beneficium … fratres Moneta, Alexander Vacundus Cremonenses»[11]. This is ambiguous. One possibility is that Moneta and Alexander originated in Cremona. Another possibility is that *fratres Vercellenses* are receiving *fratres Cremomenses*, that is to say, brothers from the Cremona convent – the convent of which Moneta was co-founder. It is difficult to find other *early* sources naming Moneta as *Cremonensis*. The earliest narratives are pertinent here. In Gerard of Frachet's *Vitae Fratrum* Rolando is always *Rolandus Cremonensis*, whereas Moneta is simply Moneta; he is not *Moneta Cremonensis*. In Stephen of Salagnac's list the fact that Rolando and Moneta are next to each other underlines the deliberateness of their different descriptions: *Rotlandus Cremonensis* is followed immediately by *Moneta natione Lombardus*; he is not *Moneta Cremonensis*.

Secondly, Moneta is usually described as an inquisitor. There is no evidence earlier than an anecdote repeated in 1743 by Ricchini, who derived it from Ambrogio Taegio, who died in 1517[12]. Here it is useful to compare Moneta and Rolando of Cremona. At one point in his *Summa* Rolando discusses whether clergy who bring about the execution of heretics are, in canon law, "irregular". His *reductio ad absurdum* is that he, Rolando, must be irregular because he captured 18 heretics in one day, and this – given the argument – led to their execution. «Ego, qui una die cepi in quodam loco, auxilio Ihesu Christi, decem et octo, sum irregularis»[13]. This is only the most striking among many references to inquisition in Rolando's writings, whose noisy presence is in stark contrast to the silence of Moneta. Nowhere in his vast *Summa* is there any trace of or reference to involvement in inquisitorial activities.

Thirdly, question-marks hang over the title and planning of Moneta's *Summa*. It is unfortunate that the modern monograph on Moneta was by a German

---

[10] 1244 rests on MONETA CREMONENSIS 1743, 245a: «non enim sunt plus quam 1244 anni quod homo factus est». The number given in Paris, BnF, MS Lat. 3656, fol. 137v, is 1241.

[11] KAEPPELI, PANELLA 1970-1993, vol. 3, p. 138.

[12] MONETA CREMONENSIS 1743, VIII. On Taegio, see BENEDETTI 2008, pp. 11-12, 14, 21-26, 32, 33, 66, 75, 290, 316.

[13] *Summa Magistri Rolandi* 1962, p. 1362. See the discussion of Rolando and inquisition in FILTHAUT 1936, pp. 22-28; PARMEGGIANI 2008, pp. 118-122; PARMEGGIANI 2009, pp. 23-84.

scholar who was not in *Wissenschaft* a German – that is, he did not apply Teutonic scholarship to the manuscripts of Moneta's *Summa* or to its publication in 1743[14]. This is work still to be done – my comments here are research questions not research findings. The printed title is *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*: but what is the basis for this? Moneta's introductory words, his *accessus* to the work, do not contain this title. He refers to himself as using the sword of the word of God «in confutationem haeresum», and the reader could *perhaps* extract this and take it as the title: *Confutatio haeresum*[15]. The statement by Stephen of Salagnac is this: «Moneta, natione Lombardus, qui contra machinationes hereticorum maximam et validissimam summam scripsit»[16]. Since southern French Dominicans were used to pairing *heretici* and *Valdenses*, or *heresis* and *Valdesia*, omission of *Valdenses* here needs attention. Though the statement is a description rather than a title, it would accord with the simple *Summa contra hereticos*.

There is a puzzle here. There is no mention of Valdenses in *pars* 1, or *pars* 2, or *pars* 3. Since *partes* 1-3 mainly deal with Cathar doctrines, silence about Valdenses is explicable. In *pars* 4, apart from one passing allusion[17], there is no mention of them until near the end, when Moneta makes it clear that he is introducing them to the reader for the first time. «For all the heretics deny this – writes Moneta – both the Cathars and the *Pauperes Lugdunenses* – derived from someone called Valdes»[18]. In the final *pars* 5 Moneta deals with both Cathars and Valdenses, often line by line – «we have now seen how to negotiate this matter with Valdenses, let's now see how we should deal with the Valdenses»[19] – and it is at this point that the reader realises that some of Moneta's earlier silence was not so self-evident and explicable. There is a long and systematic discussion of the sacraments in *pars* 4[20]. In his discussions here, Moneta repeatedly fails to take up obvious opportunities to argue against Valdenses. Orders and the Eu-

---

[14] SCHMITZ-VALCKENBERG 1971, pp. 5-6.

[15] MONETA CREMONENSIS 1743, 2b. Note the wording of Gerard of Frachet's comment upon Moneta's success in «word, preaching and the confutation of heresies» («in verbo, doctrina et heresium [sic] confutatione»), where the last words could refer simultaneously to action and title; GERARD OF FRACHET 1896, p. 170.

[16] STEPHEN OF SALAGNAC, BERNARD GUI, 1949, p. 33.

[17] MONETA CREMONENSIS 1743, 306a.

[18] Ivi, 371a: «Omnes autem haeretici, tam Cathari quam Pauperes Ludgunenses – a quodam qui dicebatur Valdisius [sic] derivati – hoc negant».

[19] See for example Ivi, 525a: «Viso qualiter negotiandum est contra Valdenses … videamus similiter contra Catharos».

[20] Ivi, 277a-346a.

charist are not used to introduce the *bonitas* of minister or recipient, while the proposition that Valdenses thought marriage licit between blood relatives is relegated to a late chapter on the Church's power to make new constitutions[21]. These observations suggest two questions: I. Was dealing with the Valdenses part of Moneta's original plan, or an afterthought? II. If it was an afterthought, did Moneta fail to revise the earlier sections of *pars* 4 in the light of the addition of the Valdenses to his treatise?

Fourthly, it is usual – and correct, I think – to take Moneta's *accessus* and the contents of his treatise as joint pointers to its setting within Cathar / Catholic *disputationes*. It is rooted in these and it is a resource for Catholic debaters. But Moneta spells out another purpose, which has been missed. «Ad instructionem Catholicorum simplicium, dicamus', or 'ad instructionem rudium in ecclesia hoc dico»[22]. he writes. The *Summa* was also a resource of materials for preaching to the simple faithful. Where Moneta discusses how to deal with the question of whether it is a sin to take things from heretics, he writes, «To satisfy the people it's enough to say that on account of secular rulers' laws a heretic cannot lawfully possess anything»[23]. Here Moneta is giving advice to one of the readers and users of his treatise, the common Brother (*frater communis*), explaining moral questions while preaching to ordinary Catholics and hearing their confessions.

Unlike the writings of his contemporary Rolando, Moneta's *Summa* was popular. Seventeen manuscripts still exist[24]. The origins of some of these and the no-longer extant copies attested by inventories and catalogues of libraries show that it was present in many Italian Dominican convents. These included Bologna, which still had Moneta's autograph text around 1550[25], Firenze[26], Imola[27], Mantova, Milan, Naples and Perugia; in Dominican convents beyond Italy, in Dubrovnik and Narbonne[28]; and in Benedictine monasteries in south-east Germany

[21] Ivi, 443a: «pauperes Valdenses credunt licitum esse coniugium inter consanguineum et consanguineam, cum non inveniatur prohibitum nisi ex constitutione Romanae Ecclesiae».

[22] Ivi, 466b, 530a. See also 435b.

[23] Ivi, 549b: «tamen add satisfaciendum populo, hoc sufficit dicere, scilicet quod per statute principum non potest haereticus aliqua possidere de jure».

[24] Ivi, V; *Scriptores* 1970-1993,vol. 3, pp. 138-139, and vol. 4, p. 201. In *Scriptores*, the Munich manuscript is given as Clm 14260; it is Clm 14620. I am grateful to Dr Juliana Trede for communicating to me the description which will appear in *Katalog* 2017.

[25] MONETA CREMONENSIS 1743, V. On the other Bologna manuscript, a later copy, MS Bologna Univ. 1550, see PELLEGRINI 2008, pp. 145 n. 8, 150, 152.

[26] PELLEGRINI 1999, p. 171.

[27] «Archivum Fratrum Praedicatorum» 36, 1966, p. 23.

[28] MONETA CREMONENSIS 1743, V – currently Roma, MS Vat. Lat. Reg. 428.

and Austria, including Garsten[29], St Emmeram in Regensburg, and Seitenstetten. It continued to be read and used, in sermons and by authors writing against heretics and on the nature of the church – where the latter found Moneta's presentation of authorities and arguments about the perpetuity of the Church useful. Andrew of Florence, who had been a heretic for fourteen years, used Moneta in his *Summa contra hereticos* (a little after 1250)[30], as did also the bishop of Marseilles, Benedict of Alignan, in his *Tractatus fidei contra diversos errores* (before May 1261)[31]. Most use was by Dominicans: Bartolomeo of Vicenza in his sermons (1260s)[32]. John of Paris in his treatise on papal power (1302)[33], and Juan de Torquemada in his treatise *De ecclesia* (1453)[34]. Moneta's style of polemic considerably influenced the Celestine inquisitor Peter Zwicker, who used a copy in Garsten when composing his treatise against Waldensians, *Cum dormirent homines* (1395). The fact that there are still extant nearly 50 manuscripts shows it as one of the most important of fifteenth century treatises against heresy and attests the continuing – even if attenuated and second-hand – influence of Moneta[35]. Tommaso Ricchini based his edition on three manuscripts, from Bologna (not the autograph, but a later copy), the Vatican and Naples, making principal use of the Bologna manuscript, but adding to it additional passages from the two other manuscripts and indicating this by the use of asterisks surrounding these additions[36]. It is time for more enquiry into the history of the text, using all the extant manuscripts.

2. Keyhole glimpses of the Valdenses.

Let us individuate Moneta's construction of Valdenses through comparison and contrast with his construction of Cathars.

---

[29] Linz, Studienbibliothek, MS 296. According to HOLTER 1985, p. 100, the manuscript was among 21 bequeathed to Garsten by Abbot Otto (1317-1333), and not far removed in time and place from a manuscript of Thomas Aquinas's sentences commentary emanating from Bologna about 1270.

[30] ANDREAS FLORENTINUS 2008, p. XXII.

[31] I am grateful to John H. Arnold for this information from his forthcoming study of this treatise.

[32] GAFFURI 1997, p. 164.

[33] LECLERCQ 1942, pp. 34-35.

[34] MERLO 2013-2014, referring to BINDER 1955, p. 1.

[35] BILLER 2001, chs. 15-16. The analysis of the influence of Moneta on Zwicker has been taken further in the work of VÄLIMÄKI 2016, and it is also being developed in the current research on polemical arguments by Dr Adam Poznański of the University of Wrocław.

[36] MONETA CREMONENSIS 1743, V; b n. [*].

Moneta avoids the Cathar 'church' names found in Sacconi and others, and generally denotes Cathari by doctrine – those "who posit two principles" and those "who assert there is one creator". He only invokes geography for those to the east, «Quidam Catharorum de Bulgaria' and 'Quidam enim Cathari, videlicet Sclavi»[37]. By contrast geography supplies Waldensian semantics: Pauperes Lugdunenses, Leonistae, Ultramontani, Pauperes Lombardi. This correlates with a black and white contrast. While Moneta prefaces *pars* 1 of his *Summa* with a systematic account of the *fides erronea* of each of the groups of Cathari[38], nowhere in the whole of his opus does he apply himself to the provision of a formal description of the *fides erronea* of the Valdenses in general or of the Lugdunenses or Lombardi in particular. His treatment of them is confined to individual errors, or their opposite – for example, that the Ultramontani concede the Roman Church's possession of seven sacraments[39]. Such doctrines are presented separately and miscellaneously, not as part of a coherent *fides*.

Moneta's treatise is led and structured by doctrines, and it is not his purpose to provide an account of the way of life and rites of sects – a descriptive genre mainly lying in the future, in the Anonymous of Passau, the *De vita et actibus Pauperum de Lugduno*, and part 5 of Bernard Gui's *Tractatus de practica inquisitionis*. However, there are elements of this in Moneta's treatment of the Cathars. Although he remains silent about the *servitium* and *melioramentum*, he does deal with the hierarchy of the Cathars, and also the rite of imposition of hands, in short but quite systematic descriptions which include the names *Filius maior*, *minor* and *diaconus*, and the detail that a woman can confer it[40]. There is no equivalent with the Valdenses, no description of, for example, a rite of reception, or of blessing bread, or the form of prayer.

Moneta's Cathars are more textual, more literate, than the Valdenses. Whereas a «Catharus dixit» and «scripsit», a Valdensis or Pauper always «dixit». Furthermore, as is well known, Moneta refers to the Cathars' *scripturae*[41], specifies the treatises of two Cathar writers[42], and refers to Cathar use of the text called the *Visio Isaiae*[43]. He does not refer to any named texts used by Valdenses

---

[37] Ivi, 248b, 260a.

[38] Ivi, 2b-6a: «Descriptio fidei haereticorum».

[39] Ivi, 434a.

[40] Ivi, 278a-b.

[41] Ivi, 2b.

[42] Ivi, 71a: «in scriptis cujusdam haeretici Tetrici»; 79b: «Thetricus hereticus in quadam parte cujusdam libri sui cap. ii»; 248a: «Desiderius ... scripsit»; 540a: «Desiderius notavit ... in cap. suo de resurrectione».

[43] Ivi, 218a.

other than scripture. The contrast is not completely black and white. «Dixit» is not necessarily oral: it *can* refer to what was said in a text. Taunting the Valdenses with their not following the injunction in Luke 10.4, «Nolite portare sacculum, neque peram», Moneta provides a glimpse of what Valdenses did with bags. Using Luke's words, he wrote that they take around with themselves little bags and shoulder-bags, to carry their books[44]. We need also to reflect on the learned language Moneta sometimes attributed to them in their formulation of doctrine. For example, on oaths he wrote, «Quidam haeresiarcha inter Pauperes Lombardos dixit, quod juramentum est modus loquendi affirmativus simplici dicto adhibitus cum intentione jurandi»[45]. The technical language smacks of higher learning, at least in the case of one Lombard.

Money and the Cathars go together. Moneta refers to the Cathars receiving bequests from the dying, after they have received the imposition of hands[46]. He reminds the Cathars that one finds nowhere in the New Testament that the apostles were merchants travelling to fairs to make profit and to accumulate money[47]. He presents the Cathars as denying the utility of giving alms to the poor[48]. Silence here is sufficient for the contrast with Valdenses, a silence which is loudest when Moneta turns to voluntary poverty. The Cathars «statum paupertatis assumere abjectis divitiis propriis, et de eleemosynis quaerere victum et vestimentum blasphemant»[49]. Valdenses are not mentioned in the long defence that ensues of the voluntary poverty of preachers and sowers of spiritual things, even though it implies implicitly to the Valdenses as well as to the Preachers and Friars Minor. Not mentioned, that is, until the last line, when Moneta adds that the argument does not apply to the Valdenses because they lack the (authorised) office of preaching[50].

Let us turn from the comparison with Cathars, and look at Valdenses on their own. They may have been an imperfectly integrated afterthought in Mone-

---

[44] Ivi, 448b: «sacculos enim et peras portant ad libros suos portandos».

[45] Ivi, 469b.

[46] Ivi, 393b: «nonne tua synagoga legata recipit mortuorum? Nonne aliquoties, cum aliquis moritur, recepta manus impositione a te, legat ecclesiae tuae tantum vel tantum, et alii totidem aut plus aut minus?».

[47] Ivi, 396b: «Nusquam enim invenitur in novo testamento quod apostoli essent negotiatores, et quod pergerent ad nundinas causa negotiationis terrenae, et quod anhelarent pecuniam cumulandam, sicut vos facitis». Going to fairs and Cathar desire for profit crop up also at 451b, 452a.

[48] Ivi, 507a: «videamus de eleemosyna pauperi exhibenda .... Cathari negant utilem esse».

[49] Ivi, 451a.

[50] Ivi, 454a.

ta's *Summa*, but there are some glitteringly glimpses of them, as through a keyhole. The glimpses are of miscellaneous things, and their shape is dictated by the shape of the keyhole: that is, a keyhole constituted by Moneta's mind and the character of his *Summa*, in particular the need to score polemical points. In the 1960s the most brilliant empirical historian looking through this keyhole was Kurt-Viktor Selge, in whose fundamental account of early Waldensianism Moneta's text played a very important role. Polemical points about the recentness of the *origo* of the Valdenses and their emergence from the Roman Church produced extraordinary flashes of data about Valdes and early Waldensian history. Apart from the first aberrant spelling (Valdisius, which may be a misprint or represent only one manuscript tradition), Moneta always used the name Valdesius, which we know from the will of Stephen of Anse, preserved in the Archives in Lyons, was the correct Latin form of the name of Valdes. He presented Valdesius as a *civis* of Lyons[51]. And most importantly, as Selge showed, the most plausible account of the 3rd Lateran Council was provided by Moneta's brief reference to Valdes going to the Pope (= Alexander III), promising to observe the four doctors Ambrose, Augustine, Gregory and Jerome, and receiving the *praedicationis officium* from the Pope[52].

How did Moneta know these things? With Lombard Valdenses we presume mainly direct contact *in disputatione*. The learned Lombard commentator on oaths I quoted, and the famous Lombard called Thomas whom Moneta described as the *auctor principalis* of the notion that Valdes received orders from the *universitas* of his brothers:[53] these men were near to Moneta, geographically, and also chronologically. Thomas – perhaps the dissident Thomas mentioned in the 1218 letter of the Valdenses[54] – was a more recent figure theorising about events of the past. The question is sharpened by Moneta's specific claim, when recounting the story of Valdes and the Pope: «testimony of this matter can easily be found» («cujus rei testimonium facile potest inveniri»).[55] Nowhere else does Moneta make a comparable explicit claim for any other relatively recent historical "fact", and the assertive confidence here is notable: evidence is "easily" found, *facile*. To what or whom was he referring? What were the grounds of his confidence?[56]

---

[51] Ivi, 402b.

[52] SELGE 1967a, vol. 1, pp. 22-25; SELGE 1967b, pp. 110-142: 116.

[53] MONETA CREMONENSIS 1743, 403a.

[54] *Quellen* 1973, pp. 3, 26, 27.

[55] MONETA CREMONENSIS 1743, 402b.

[56] Selge floated one possibility in SELGE 1967a, vol. 1, p. 22: «Gab es ein solches Zeugnis in den Akten der Kurie?».

There is, of course, no certain answer. We can look to various channels of communication, excluding none. We should remember the Dominican *diffinitores* from southern France who attended general chapters held in alternate years in Bologna between 1221 and 1244. These whom Moneta knew personally include Dominic himself; Rolando of Cremona, who had been for three years in Toulouse, and was closely involved in early activities against heretics there, one of them a Waldensian[57]; and Stephen of Salagnac. It is worth pausing on Stephen. Moneta gave Stephen the story of Dominic's death: «as I heard from Moneta himself, who narrated it» («sicut ab ipso fratre Moneta narrante audivi»), as Stephen wrote[58]. Salagnac himself had professed as a Dominican in the hands of Peter Cellan, the Toulouse citizen who was the first "Dominican". He was in touch with the past, and he was its *narrator*, as Bernard Gui described him: «enarrator gestorum et antiquitatum ac exemplorum notabilium gratiosus et copiosus»[59]. The key-words are "narrare" and "enarrator", Salagnac is the one southern French Dominican with whom we know for certain Moneta talked, and Salagnac was a talkative historian. He should be high on our list of possible sources.

Are there more things to be glimpsed through the keyhole? As we have already seen with the example of bags being used to carry books, these glimpses occur mainly when Moneta attacks the Valdenses for inconsistency in their claim to follow the Gospel literally. «The Gospel says this or that, but instead what you do, O Valdenses, is such and such». Here are three other examples. Valdenses may reject gold and silver, but their money is kept and handled by their *familiares*[60]. Alluding to the "Cure the sick" (*curate infirmos*) of Matthew 10.8 and Luke 10.9, Moneta again mocked the Valdenses for their failure to comply. «They [the Valdenses] do not cure»[61]. As revealed in the penances of the inquisitor Peter Cellani, the Valdenses of Quercy had practised medicine, and there is a possible reference to their hospital[62].

If Moneta's point probably reflects his knowledge of the areas of activity and inactivity of Lombard Valdenses, what of the next point in our miscellany of glimpses? The office of preaching was entirely prohibited to women according to 1 Cor. 14.34, and 1 Timothy 2.12, «I do not permit women to preach». But the

---

[57] GUILLAUME PELHISSON 1994, pp. 40-45.

[58] STEPHEN OF SALAGNAC, BERNARD GUI 1949, p. 33.

[59] BERNARD GUI 1961, pp. 58-59, 61.

[60] MONETA CREMONENSIS 1743, 448a: nunquid vos possidetis aurum et argentum? Dices mihi, quod non, quia non accipitis illud manibus vestris, nec illud servatis. Nonne vos illud a quibusdam familiaribus vestris accipi facitis, et servari? See BILLER 2001, ch. 6, pp. 104-105.

[61] MONETA CREMONENSIS 1743, 448b: «infirmos non curant».

[62] BILLER 2001, ch. 3.

Valdenses go against this, for they allow women to preach in the *ecclesia* – meaning their *congregatio* – and they argue in support of this.

> I. Timoth. 2. V.12: «Docere autem mulieri non permitto». Contra hoc praeceptum Apostoli veniunt Valdenses: Mulieres enim eorum praedicant in ecclesia – si tamen "ecclesia" debet dici eorum congregatio, quod verum non est. Ad hoc autem dixerunt, quod Christus Mariam Magdalenam misit praedicare, dicens, Johannis 22.V.17, «Vade autem ad fratres meos ...»[63].

There are well-known texts about women preaching among the Valdenses in southern France, especially the report of the debate held in Narbonne around 1190, where Valdenses had argued for the right of women to preach. The fact that they used *auctoritates* which did not include John 22.17 suggests that a different manifestation lay behind Moneta's statement[64]. The possibility of preaching and high profile argument in its support among Valdenses in Lombardy cannot be excluded.

Many years ago in his *What is History?* the English historian E. H. Carr produced an entertaining image of the relationship between the historian and so-called "historical facts". The historian stands at the door of an exclusive elite gentleman's Club. He – this was gendered in 1961! – allows some "facts" to enter the Club of Historical Facts, but bars the entry of others. We have two Clubs here, with doormen filtering entry. We have one "Club of Polemical Facts", where the doorman Moneta only allowed entry to facts that helped polemic. Historians guarding the door of the modern "Club of Facts about Waldensian History" should perhaps permit *discussion* about the entry of another sentence in Moneta. Historians have noticed that Moneta described Valdenses holding that the Church should be poor, and that it was poor up to the time of Pope Sylvester – «dicentes quod Ecclesia debuit esse pauper, et talis fuit usque ad tempora Silvestri, in quo desitt esse talis»[65]. Other than being earlier than the date of Moneta's writing, the opinion is undated and attributed to Valdenses in general. It is more difficult to find attention being paid to the sentence in which Moneta attributed the notion of the Church's destruction to Valdes himself.

---

[63] MONETA CREMONENSIS 1743, 442b.

[64] *Patrologia Latina*, 204.825-28. See BILLER 2001, ch. 8; BENEDETTI 2004, pp. 135-158: 140-145; there is an allusion by SELGE 1967a, vol. 1, p. 137, n. 27.

[65] MONETA CREMONENSIS 1743, 412b. SELGE 1967a, vol. 1, p. 7 and n. 30.

Si licitum fuit Valdesio exire de Romana Ecclesia, ut restitueret Ecclesiam secundum suam falsam opinionem in Silvestro destructam …[66].

Should we allow this fact into the Club: Valdes's expression of his own "opinio" about the Donation of Constantine?

Sources and bibliographical references

Bologna, Biblioteca Universitaria, Manoscritto 1550 [= MS Bologna Univ., 1550]

Linz, Studienbibliothek, Handschrift 296

München, Bayerische Staatsbibliothek, Handschrift 14620

Paris, Bibliothèque nationale de France, Manuscrit Latin 3656 [= Paris, BnF, MS Lat. 3656]

Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Manoscritto Latino Reginense 428 [= Roma, MS Vat. Lat. 428]

ANDREAS FLORENTINUS 2008, *Summa contra hereticos*, ed. G. Rottenwöhrer, Hannover, Hahnsche Buchhandlung (Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 23).

BENEDETTI M. 2004, «*La predicazione delle donne valdesi*», in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, ed. D. Corsi, Roma, Viella, pp. 135-158.

BENEDETTI M. 2008, *Inquisitori Lombardi del Duecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e Testi, 66).

BERNARD GUI 1961, *De fundatione et prioribus conventum provinciarum Tolosanae et Provinciae Ordinis Praedicatorum*, ed. P. A. Amargier, Roma, Istituto Storico Domenicano (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 24).

BILLER P. 2001, *The Waldenses, 1170-1530*, Farnham, Ashgate (Variorum Collected Studies Series, 676).

[66] MONETA CREMONENSIS 1743, 408a.

BINDER K. 1955, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Innsbruck, Tyrolia.

FILTHAUT E. 1936, *Roland von Cremona O.P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Vechta-im-Oldenburg, Albertus-Magnus-Verlag der Dominikaner.

GAFFURI L. 1997, *La controversia antiereticale in alcuni sermoni domenicani del Duecento*, in *Storia ereticale e antiereticale del medioevo*, ed. G. G. Merlo, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» 179, pp. 159-169.

GERARD OF FRACHET 1896, *Vitae Fratrum*, ed. B. M. Reichert, Louvain, Typis E. Charpentier & J. Schoonjans (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 1).

GUILLAUME PELHISSON 1994, *Chronique*, ed. J. Duvernoy, Paris, CNRS Éditions.

HOLTER K. 1985, *Das mittelalterliche Buchwesen im Stift Garsten*, in *Kirche in Oberösterreich: 200 Jahre Bistum Linz*, Linz, Oberösterreichische Landesverlag.

KAEPPELI T., PANELLA A., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1970-1993, 4 vols.

Katalog 2017, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, vol. 5, *Clm 14542-14690*, ed. F. Helmer and J. Knoedler, not yet published.

LECLERCQ J. 1942, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris, Vrin (L'Église et l'État au Moyen Âge, 5).

MERLO F. 2013-2014, *Lotta all'eresia e anti-necessitarianismo nel pensiero di Moneta da Cremona*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Salerno.

MERLO G. G., 1984, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana.

MONETA CREMONENSIS 1743, *Adversus Catharos et Valdenses Libri Quinque*, ed. T.A. Ricchini, Roma, Ex Typographia Palladis, Excudebant Nicolaus et Marcus Palearini.

MOORE R. I. 2012, *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, London, Profile Books.

PAOLINI L. 1994, *Italian Catharism and Written Culture*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. P. Biller and A. Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83-103.

PARMEGGIANI R. 2008, Studium *domenicano e inquisizione*, in *Praedicatores / Doctores. Lo* Studium generale *dei frati Predicatori nella cultura Bolognese tra il '200 e il '300*, ed. R. Lambertini, in «Memorie Domenicane», ns. 39, pp. 118-122.

PARMEGGIANI R. 2009, *Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei Frati Predicatori tra escatologismo e profezia*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 79, pp. 23-84.

PELLEGRINI L. 1999, *I manoscritti dei Predicatori*, Dissertationes Historicae 26, Roma, Isituto Storico Domenicano.

PELLEGRINI L., *La biblioteca e I codici de San Domenico (secc. XIII-XV)*, in *Praedicatores / Doctores. Lo* Studium generale *dei frati Predicatori nella cultura Bolognese tra il '200 e il '300*, ed. R. Lambertini, in «Memorie Domenicane», ns. 39, pp. 143-159.

Quellen 1973, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, ed. A. Patschovsky and K.-V. Selge, Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn (Texte zur Kirchen- und Theologie-Geschichte, 18).

SACKVILLE L. J. 2013, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*, York, York Medieval Press (Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 1), pp. 18-40.

SACKVILLE L. J. 2016, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona's Cathars*, in *Cathars in Question*, ed. A. Sennis, York, York Medieval Press (Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 4), pp. 208-228.

SCHMITZ-VALCKENBERG G. 1971, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von ADVERSOS CATHAROS ET VALDENSES des Moneta von Cremona*, Munich, Paderborn and Vienna, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, n.f. 11, Verlag Ferdinand Schöningh.

SELGE K.-V. 1967a, *Die ersten Waldenser*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 37), 2 vols.

SELGE K.-V. 1967b, *Caractéristiques du premier mouvement Vaudois et crises au cours de son expansion*, in «Cahiers de Fanjeaux», 2, pp. 110-142.

STEPHEN OF SALAGNAC, BERNARD GUI 1949, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, ed. T. Kaeppeli, Roma, Istituto Storico Domenicano (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 22).

Summa Magistri Rolandi 1962, *Summa Magistri Rolandi Cremonensis O.P. Liber Tercius*, ed. A. Cortesi, Bergamo, Edizioni «Monumenta Bergomensia», Fondazione Amministrazione Provinciale (Monumenta Bergomensia, 8).

VÄLIMÄKI R. 2016, *The Awaker of Sleeping Men – Inquisitor Petrus Zwicker, the Waldenses and the Retheologisation of Heresy*, PhD dissertation submitted to the University of Turku.

Fratelli Barlotti, cagnardi, sorelle in Cristo. Identità valdesi nel Quattrocento

MARINA BENEDETTI*

Da qualche anno si assiste alla declinazione al plurale di alcune esperienze religiose del passato e del presente. "valdismi", "catarismi", "ebraismi" mostrano la tendenza a sfumare una *identità unitaria* a favore di una *identità multipla.* Tale fenomeno non è mera moda storiografica, bensì riconoscimento dei limiti – e delle forzature – di un approccio monolitico e, nel contempo, consapevolezza della proficuità di una declinazione plurale. Questa acquisizione risale a oltre 30 anni fa con la pubblicazione di *Valdesi e valdismi medievali* a cui fece seguito *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*[1]. Da allora la storiografia – soprattutto valdese – dispone di due libri-apripista imprescindibili per consolidare piste analitiche nella storia (nell'analisi dei documenti) e nella storiografia (nell'interpretazione degli storici) aperte alla molteplicità del non-conformismo religioso e al superamento di un'anacronistica *reductio ad unum.* Specificamente, nel caso dei valdesi quattrocenteschi, il superamento di un concetto tradizionale si configura come *identità spezzata,* quasi dilacerata, al fine di creare un'immagine denigratoria o squalificante.

A questa prima considerazione se ne devono aggiungere altre, diverse, ma non disgiunte dal nostro tema: la percezione *positiva* dei valdesi del presente (con conseguenti ripercussioni fiscali sull'8x1000) contrasta con la percezione *negativa* dei valdesi o Poveri di Lione del passato (a lungo perseguitati). In entrambi i casi, nel passato e nel presente, la conoscenza della religiosità valdese – in quanto tale – è scarsa. A ciò si aggiunga che nel medioevo il binomio «valdenses seu pauperes de Lugduno» era pressoché inscindibile e univoco, soprattutto nella documentazione giudiziaria (ai nostri giorni la definizione «Poveri di Lione» è del tutto desueta); nel medioevo si era perduto il legame con il fondatore eponimo, Valdo o Valdesio di Lione, a favore di alternativi miti delle origini (oggi il ruolo di Valdo è protagonista, non è messo in discussione, anche se altri miti perdura-

---

* marina.benedetti@unimi.it

[1] MERLO 1991; JIMÉNEZ-SANCHEZ 2008; CAFFIERO 2015, p. 29.

no: ad esempio l'inossidabile – e inesistente – *Pietro* Valdo incessabilmente definito "ricco mercante")[2].

Le identità spezzate – nello spazio, nel tempo e nella documentazione – non sono agevoli da ricomporre. Mi limiterò ad individuare alcune occorrenze rilevanti (*cagnardi, fratelli Barlotti, sorelle in Cristo*), facendo ricorso a sostantivi, immagini, ma anche ad un verbo e ad un comportamento. È opportuno non dimenticare che lo scarto tra *identità attribuita* e *identità propria* è enorme: in generale, non solo il cosiddetto eretico nel medioevo mai si è definito tale, ma rarissime e sfumate sono le autodefinizioni. Procederemo quindi per *attribuzioni multiple al negativo (esterne)* nella carenza di *attribuzioni proprie al positivo (interne)* per analizzare ciò che, mutuando da un altro ambito di ricerca, potremmo definire "metamorfosi" dell'identità valdese.

1. Cagnardi/Chagnards

Nella convinzione che la storia degli eretici medievali, e dei Valdesi quattrocenteschi in modo particolare, non può prescindere dalla mediazione erudita di epoca moderna muoviamo dalla metà del XVI secolo quando Ioachim Camerarius scrive una *Historica narratio* dedicata alle chiese dei fratelli in Boemia, Moravia e Polonia[3]. La percezione del problema della pluralità onomastica viene trasmessa dal dotto umanista tedesco attraverso una suddivisione geografica. «Variis autem nomen sunt appellati, pro varietate regionum ac locorum quae incoluerunt»: nella regione di Lione sono chiamati *Pauperes de Lugduno*; nella Sarmazia e nella Livonia sono chiamati *Lollardi*; nella Fiandra e nell'Artesia, a causa del luogo deserto e esposto ai lupi, sono chiamati *Turrelupini*; nel Delfinato – con sommo disprezzo («summo contemptu») – sono chiamati *Chagnardi*; altrove sono chiamati *Waldenses* fino a quando il nome *Lutherani* supera tutti gli altri per «invidia, odio, infamia»[4]. Tale mappa onomastica non è una elaborazione originale: si tratta di una delle manifestazioni dell'arte della citazione invisibile di cui abitualmente si nutriva il circuito intellettuale erudito[5].

---

[2] Sull'inesistenza di tale mito «polemico e rivendicativo» nella documentazione coeva a Valdo, si veda MERLO 2010.

[3] CAMERARII IOACHINI 1605.

[4] Ivi, p. 304.

[5] La descrizione compare – identica – in una *Historia rei memorabilis* degli abitanti di Cabrières e Merindol (CRESPIN 1561, p. 317) o, con leggere variazioni, in CHASSANION 1595, p. 29.

Nell'*Epistula nuncupatoria,* oltre a ringraziare Joseph Juste Scaliger che aveva permesso l'accesso alla sua illustre biblioteca e, quindi, l'incontro con alcuni codici, la narrazione scorre parallela nell'illustrare le vicende di Valdesi e Albigesi[6]. Tale identità binaria deforma – di per sé – entrambe le esperienze religiose con una tanto evidente quanto diffusa forzatura ideologico-programmatica. La mappa onomastica mostra vistose imprecisioni ed alcuni elementi di interesse. In primo luogo, la constatazione del "disprezzo" con cui venivano definiti (e quindi trattati) i cosiddetti Valdesi; la presenza non solo della definizione *Pauperes de Lugduno* e *Waldenses,* ma anche di una specifica, e anomala, occorrenza utilizzata per il Delfinato: *Chagnardi.* Anche in Jean de Chassanion, plausibilmente la fonte di Camerarius, la storia dei Valdesi e degli Albigesi scorre parallela, ma in più si legge: «En Dauphiné et en Piemont on les a nommés par dedain et mépris les *Chaignars* ou *Chienars*, lequel nom est demeuré encore de notre tans [sic!] en certaines familles du Dauphiné»[7]. Se dovessimo seguire questa indicazione, il nome infamante sarebbe addirittura divenuto un cognome e, in tal caso, ben individuabile. In realtà, non siamo a conoscenza di altre occorrenze dell'appellativo *Chienars.* Ritorniamo a Ioachim Camerarius che nella sua *Historica narratio de fratrum orthodoxorum Ecclesiis in Boemia, Moravia et Polonia* stranamente trascura un testo pubblicato esattamente un secolo prima, nel 1505, dal frate Predicatore e inquisitore Jacob Lilienstayn – infiltrato tra i Valdesi boemi – e inviato a Ambrogio de Pilzna, decano della chiesa di Praga: un trattato «contra Waldenses fratres» chiamati anche «Pickardi fratres»[8]. Trascura anche l'*Adversus Waldensium seu Pickardorum* di Henricus Institor, frate Predicatore e inquisitore di Germania e Boemia, co-autore del famigerato *Malleus maleficarum*, scritto nel 1502 su commissione di Alessandro VI[9]. In altre parole: in un testo dedicato anche alla Boemia l'autore non segnala una attestazione perspicua e soprattutto peculiare sui nomi dei Valdesi di Boemia in un momento, gli inizi del XVI secolo, in cui la repressione – nelle azioni e nelle parole – si stava inasprendo. Ma sappiamo che le testimonianze onomastiche

---

[6] *Epistula nuncupatoria* in Camerarii, *Historica narratio*, non numerata. Sul ruolo dello Scaliger nelle vicende della documentazione valdese, cfr. BENEDETTI 2007[2], pp. 12, 13, 49.

[7] CHASSANION 1595, p. 29. Per un'analisi approfondita dell'autore della prima storia degli Albigesi nel più ampio contesto della circolazione della documentazione sui catari, si legga TOTI 2014-2015, pp. 50-55.

[8] Praga, Biblioteca Nazionale, 27 I 45, Jacobus Lilienstain, *Tractatus contrea Waldenses fratres erroneous quos vulgus vocat pickardos fratres sine regula, sine lege et sine observantia collectus anno domini millesimo cinquegentesimo quinto.*

[9] INSTITORIS HENRICUS 1502.

di Camerarius non sono frutto di una mirata ricerca individuale, bensì il riutilizzo del lavoro di altri autori.

Lasciamo la Boemia – e la trascuratezza di Camerarius relativa ai *Pickardi* – per sostare nel Delfinato tra i *Chagnardi*. Nel 1605, nello stesso anno in cui viene pubblicata ad Heidelberg l'*Historica narratio,* il sinodo delle chiese riformate del Delfinato commissiona una *Histoire des Vaudois* e fornisce la documentazione per scriverla. Il pastore Jean Paul Perrin legge, sottolinea, commenta: i margini dei manoscritti si arricchiscono di tale frequentazione che poi confluirà nella sua *Histoire des Vaudois*[10]. Il termine *Chagnardi* è un *hapax*: compare una sola volta nell'abbondante documentazione giudiziario-inquisitoriale alpina, ma con ogni evidenza viene recepito rapidamente negli ambienti eruditi, anche grazie all'autorevole mediazione di Camerarius. Abituato a leggere negli atti giudiziari una definizione standard («valdenses seu pauperes de Lugduno»), nello scorrere il fascicolo processuale contro Peironeta di Beauregard, nel Valenciennes, il pastore Perrin nota un'anomalia, la sottolinea e la segnala a margine dove scrive «Chagnardorum secta»[11]. In più, nell'*Histoire des vaudois*, in un paragrafo dedicato ai nomi intitolato *De quels noms on testé nommez les Vaudois par leurs adversaires et de quels blasmes ils les ont chargez,* anch'egli non può esimersi dal presentare una lista – per verità assai creativa – di nomi, un piccolo dizionario etimologico in cui la prima definizione "stravagante", dopo «Valdesi o Poveri di Lione», riprende e commenta le parole di Peironeta che, suo malgrado, diventa testimone anche nel circuito erudito europeo: «En Dauphiné ils furent appellez par mocquerie Chaignards»[12].

Il processo contro la donna di Beauregard mostra un procedimento significativo. Alla consueta occorrenza «Valdesi o Poveri di Lione» si aggiunge la precisazione che, non ovunque, ma soltanto da quelle parti, ossia nel Valenciennes, sono *vulgo* definiti «setta dei cagnardi» («Chagnardorum secta»)[13]. In una progressiva riduzione dell'orizzonte identificativo, in seguito verranno abbandonati i termini più diffusi («Valdesi o Poveri di Lione») e sarà usata soltanto

[10] Sulle "vissute" vicende dei manoscritti usati da Jean Paul Perrin, cfr. BENEDETTI 2007², pp. 9-23, e ora BENEDETTI 2014, pp. 1-11.

[11] BENEDETTI 2005, p. 147.

[12] PERRIN 1618, p. 8. Sbaglierà invece lo scioglimento Peter Allix che, in una trascrizione per lungo tempo di riferimento del processo contro Peironeta, scriverà «Chagmandorum secta» impedendo di individuare un originale tratto identificativo ALLIX 1821 [ed pr. 1690], pp. 348-350]; si veda ora l'edizione in BENEDETTI 2005, pp. 142-158). In ambito giuridico delfinale viene precisato che i «Chanardi» e i «Cabeoli» fanno parte della «setta dei valdesi» (MARCI FRANCISCI 1586, p. 252).

[13] BENEDETTI 2005, p. 147.

l'espressione locale («setta dei cagnardi») a segnalare un riconoscimento esterno di tipo sociale e giuridico. Che cosa significa *Chagnardi*? Secondo la descrizione acquisita da Camerarius, indicherebbe persone che stanno «per così dire all'aria aperta restando inoperosi in luoghi soleggiati, senza casa né tetto» («quasi apricarii, quod in locis apricis sine domibus tectisque desiderent»), ma significherebbe anche individuo svogliato, debole e vagabondo[14]. Per assonanza e similitudine ricorda i cani randagi che vanno qua e là, senza padrone e senza meta, che vivono all'aperto e si stendono a prendere il sole. L'immagine riflette implicitamente la scelta di mendicanza dei barba: trasmessa *al negativo* attraverso il richiamo visivo ai cani (*Chagnardi*, *Chaignards* o il meno diffuso *Chienars*).

Peironeta non fa propria alcuna di queste definizioni, ma ammette la paura che prova per il termine *cagnarda* usato in modo dispregiativo contro di lei qualora avesse smesso di pregare e fare offerte in chiesa. Definita «femina simplex et ignara et ingenio grossa» e «femina rudex et illitterata et ingenio grossa» abituata a «superflue loqui»[15], Peironeta permette di vedere con chiarezza come, da un lato, il giudice imponga con una forzatura giudiziaria una definizione («setta dei cagnardi») e, dall'altro, come una connotazione dispregiativa assuma una valenza religioso-culturale. È un meccanismo non inconsueto. Ciononostante, Peironeta mostra un inusitato coraggio nel rifiutarlo, senza però riuscire a bloccare la conseguente creazione di una «setta dei cagnardi» attraverso un procedimento di *identità (denigratoria) attribuita* consolidata attraverso la letteratura e il diritto. La creazione fantasiosa di gruppi ereticali è implicita nella lotta al nonconformismo religioso.

Peironeta non solo respinge un processo di attribuzione giuridica di una identità (religiosamente squalificante), ma offre anche la possibilità di comprendere qualcosa di più. Nella consapevolezza di far parte di un «piccolo gruppo di persone» che «se non ci fosse tutto il mondo finirebbe» mostra un'*identità propria*. La testimonianza è rilevante e il notaio, in modo irrituale, la riproduce in volgare: «pleng pung de mond que si non era tout le monde saria a fin»[16]. Donna «semplice» che «parla troppo» secondo il linguaggio dei giudici, Peironeta mostra la profonda consapevolezza di appartenere ad un'esperienza religiosa con prospettive soteriologiche di salvezza dell'umanità: bastano dieci giusti per salvare Sodoma dall'ira e dal castigo di Dio (Genesi 18, 32). Non è questo un elemento di identità sufficientemente forte, al di là della ricerca di un preciso termine i-

---

[14] LAROUSSE 1867, p. 68. Per una contestualizzazione più ampia, cfr. BENEDETTI 2014², pp. 65-68.

[15] BENEDETTI 2005, pp. 147, 153.

[16] BENEDETTI 2005, p. 153.

dentitario? D'altra parte, Peironeta non lo fornisce, forse perché non lo conosce, o più probabilmente non esiste. Alcuni anni dopo in una lettera a Venceslao VI, re di Boemia e di Ungheria, significativamente si legge: «Al serenissimo princi Rey Lancelau. A li duc, barons e li plus velh del regne. Lo petit tropel de li Christian appella per fals nom falsament P.O.V.»[17], una sigla da sciogliersi ragionevolmente in «Pauvres ou Valdes», come già suggeriva Jean Paul Perrin.

Ad un significativo orizzonte semantico – «pleng pung de mond» e «petit tropel de li Christian» – si aggiungano le espressioni «gentes de reconoscientia» (il sostantivo *gentes* ricorre anche nel processo contro Peironeta), «bone gentes» (o «boni homines») e «plebs pusilla» che nella lettera di barba George Morel echeggia il «pusillus grex» di Luca 12, 32 coerentemente inserito in una tradizione evangelica. Siamo così entrati nell'orbita definitoria duttile, ma coerente, dei predicatori itineranti, dei barba, ai quali queste espressioni fanno riferimento, e che assumono identità proprie e attribuite, diversificate nel tempo, nello spazio e nelle lingue differenti – *apostoli*, *fratres*, *magistri*, *barba*, *meister*, *ministres*, *seygnores* – mentre nei processi inquisitoriali quattrocenteschi sono «barba seu magistri». Se il termine barba è conosciuto e familiare, carismatico e domestico, peculiarmente valdese nell'uso religioso di un nome genericamente diffuso in tutto l'arco alpino con il significato di zio o persona saggia[18], «maestro» («magister») rinvia senza alcun dubbio e in modo esplicito a Gesù, al suo esempio di predicatore e al suo ruolo nella *cura animarum* (oltre che cura del corpo)[19]. «Barba seu magistri»: due definizioni sovrapponibili e complementari, a cui si aggiunge il valore – irrinunciabile – all'itineranza evangelica della coppia apostolica di predicatori valdesi. Nel contesto drammatico e violento della crociata nell'alta valle del Chisone del 1488 troviamo una definizione ancor più precisa: «maestri di vita della nostra legge, insigni per merito e per dottrina» («legis nostrae magistri vitae, merito et doctrina insignes»)[20]. Nel medesimo ambito documentario della crociata, ai «magistri vitae» si affiancano i «veri fideles» (specificamente «vallis clusonis»)[21]: in questo caso, entrambe le definizioni – se il testo non è contraffatto – sembrerebbero proprie e non attribuite come nei precedenti esempi.

[17] Todd 1865, p. 50.
[18] Pons 1967, pp. 47-76.
[19] Biller 2001, pp. 49-67; Benedetti 2010, pp. 407-423.
[20] Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 5938, c. 70r.
[21] Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 5938, c. 70r.

2. Fratelli Barlotti

Camerarius aveva fornito una "mappa onomastica" utile ad individuare nomi e definizioni. I frammenti giudiziari contro i predicatori itineranti Martino e Pietro a loro volta rappresentano una mappa degli insediamenti dei Valdesi al di qua e al di là delle Alpi i cui richiami a margine sono arricchiti da nomi loro attribuiti che compaiono anche in una cartula allegata al fascicolo processuale. Ripartiamo dall'erudizione secentesca. Nel 1605 sul tavolo di Jean Paul Perrin si accumulano manoscritti e piccoli codici. Le sottolineature e i commenti del pastore ugonotto si infittiscono nel momento in cui negli interrogatori ai predicatori itineranti Martino e Pietro le definizioni si moltiplicano. Nel caso del cosiddetto barba Martino la precisazione geografica è duplice: «al di là dei monti, nel regno di Francia, sono chiamati Poveri di Lione, ma al di qua dei monti, nella terra d'Italia, sono chiamati Poveri del mondo»[22]. È al termine di una lunga descrizione del loro itinerario di predicazione apostolica che il giudice passa alla questione dell'identità. Al consueto «Poveri di Lione» si affianca un sorprendente «Poveri del mondo»: un altro *hapax* nella documentazione sui Valdesi e una definizione del tutto ignota nella tradizione religiosa. Ancor più spezzata è l'identità trasmessa da colui che viene definito barba Pietro: «nel loro gergo sono chiamati fratelli Barlotti, comunemente Valdesi; tra di loro, in Italia, si chiamano frati di opinione»[23]. A parte il termine Valdesi, «fratelli Barlotti» e «frati di opinione» appartengono ad un orizzonte denigratorio e delegittimante che dall'Italia centrale, e dalle variegate diramazioni dell'esperienza francescana, giunge all'arco alpino (e viceversa).

Chi sono i «fratelli Barlotti»? Con ogni evidenza assimilabili a «quelli del barilotto», ricorrono per la prima volta – a quanto finora è dato sapere – nel processo contro Giovanni Sensi del 1403 e, successivamente, in una nota predica del 1427 del frate dell'Osservanza francescana Bernardino da Siena[24]. In sintesi, i bimbi nati durante la cosiddetta sinagoga sarebbero cotti e il loro grasso messo in un *barleto*: così si prepara l'unguento che permette di volare su una scopa. Le due espressioni «fratelli Barlotti» e «quelli del barilotto» le ritroviamo in ambito alpino, ma in Lombardia, nel XVI e XVII secolo nelle occorrenze «gioco del ba-

[22] «Interrogatus quomodo nominantur omnes tenentes eorum sectam, dixit quod de ultra montes in regno Francie appellantur Pauperes de Lugduno, de citra vero montes in patria Ytallie appellantur Pauperes mundi» (Benedetti 2014^2, p. 142).

[23] «Interrogatus quomodo appellantur illi de dicta secta, dixit quod vocantur fratres Barloti in eorum gergono et vulgariter appellantur Valdenses. Et in Itallia inter se nominantur fratres de oppinione» (Benedetti 2014^2, p. 150).

[24] Benedetti 2014^2, pp. 57-59. Su Giovanni Sensi, si veda Patria 2009, pp. 121-161.

rilòt» e «il barlotto» che, con un salto semantico, rinviano al tripudio del congresso notturno delle streghe. Nei processi di Sondrio del 1523 andare al *gioco del barilòt* (o *barilòto*) significava recarsi a cavallo di un bastone ricoperto di un unguento di non chiara composizione al sabba (senza che quest'ultimo termine – si noti – sia mai usato) presso il Tonale o il Monte Camino[25]. Nella cultura dotta dei giudici cinquecenteschi lombardi il termine *barilòt* (o *barilòto*) completa il percorso metamorfico iniziato dai giudici quattrocenteschi delfinali congiungendosi ad un fenomeno descritto da altri giudici: la *vauderie,* ovvero, nel nostro caso, l'immagine del valdese-stregone assai diffusa nel XV secolo.

Il tutto-pieno ereticale, la nequizia totale e circonfusa che plasma le identità multiple e spezzate dei due predicatori itineranti Martino e Pietro crea mostri. Già Gerolamo Miolo, pastore a Pragelato, Meana, Chiomonte e Angrogna, fissando in un "memoriale" scritto nel 1587 una tradizione orale aveva illustrato una sprezzante pluralità semantica e la trasformazione del nemico in mostro. «Cominciò l'appellazione de i Poveri di Lione et si chiamavano anco Valdesi, Lionisti, Insabatati, cioè che essi non osservavano ni sabato, ni feste, et di molti altri simili nomi accioché essi fossero resi detestabili»[26]: la pluralità semantica, seppur non denigratoria, ha lo scopo che venissero «resi detestabili». Ma un ulteriore passaggio era possibile e venne percorso: «Vero è ch'essi erano accusati de molti enormi crimi, come di fornicationi incestuose, et di ribellione contra i superiori, et d'havere (come i mostri) quattro ordini di denti, et delle corna (come bestie) et simili altre cose»[27]. La condanna morale per una riprovevole condotta sessuale («fornicationi incestuose») e la mancanza di rispetto per le consuetudini sociali («ribellione contra i superiori») da tempo tendeva ad accompagnare la condanna giudiziaria, ma ora apre la strada alla creazione di mostri: *fisicamente* deformati e *moralmente* infami.

Al pastore protestante che raccoglieva l'eco dolorosa di un passato di repressione – nei luoghi stessi in cui venne perpetrata – non sfuggono i meccanismi di costruzione denigratoria dell'identità: del nemico, del "mostro". Purtroppo, nemmeno Gerolamo Miolo tramanda un'identità propria, quasi non fosse necessario o rilevante o, quantomeno, non lo fosse più. Altrettanto lucida, precisa e,

[25] SPINETTI 1903, p. 52. Il termine barilot si trova nel Bresciano con il significato di patto, scambio: l'espressione «fa minga di barilòc» significa non fare patti o scambi, a cui si collegano gli epiteti «d'è en barilot» e «d'è n barilutu» in riferimento a chi fa «patti o scambi inutili o dannosi» (p. 107).

[26] MIOLO 1971, p. 84.

[27] MIOLO 1971, p. 97.

per il nostro discorso, dirimente, è la testimonianza del diplomatico Agostino de' Rossi che così scrive a Cicco Simonetta, segretario di Francesco Sforza:

> L'è vero vero che 'l gli è imputato alcune altre cose, maxime che fanno ancora uno bariloto de homini et femine tra loro, messedandosi insieme l'un l'altro senza discretione; videlicet sunt qui dicunt che 'l non è vero e che questo se gli oppone per *aggravare* più il facto loro[28].

Se l'arte della diplomazia deve aiutare la politica a comprendere la realtà, le parole dell'oratore sforzesco forniscono un importante punto di vista contemporaneo: questo tipo di accuse servono per *aggravare* una condizione.

Ritorniamo al processo contro i due predicatori itineranti Martino e Pietro dove in una cartula allegata al fascicolo giudiziario – per *aggravare* ulteriormente – sono aggiunte altre definizioni onomastiche[29]. Oltre ai già segnalati «Pauperes de Lugduno», «Pauperes mundi», «fratres Barloti», «Valdenses», «fratres de oppinione», compare un lungo elenco di termini legati all'orizzonte dei cosiddetti mendicanti validi quali «charretani», «fratres de grossa oppinione» (o «illi de grossa oppinione»), «bariloti» (o «barlhoti»), «adulatores, fraudatores et deceptores populi», «charlli», «felsi», «lucrari»[30]. In sintesi, i due predicatori spoletani sarebbero «charretani», ossia cerretani, in altre parole: ciarlatani. Tramite autorevole di questa ulteriore contaminazione dotta tra Italia centrale e ambiente alpino è lo *Speculum Cerretanorum* di Teseo Pini, in cui in una prospettiva diffratta confluiscono tutti questi termini attribuiti ai due predicatori itineranti e dove, oltre all'appellativo infamante *cerretani*, troviamo il corrispettivo maschile della definizione tanto temuta da Peironeta: *scagnardo*[31].

A questo punto di un discorso diramato e fertile, non è ininfluente precisare che i processi contro i predicatori itineranti Martino e Pietro del 1492 e contro Peironeta del 1494 sono gli *unici* nell'ampio dossier giudiziario contro i Valdesi alpini a presentare amplificazioni onomastiche, tra l'altro rinvenibili in un contemporaneo trattato scritto da un uomo di chiesa. Si noti inoltre che il pastore Jean Paul Perrin non accoglie le definizioni attribuite ai due predicatori, probabilmente non le considera affidabili. Recepisce invece *cagnarda* e nella lista dei

[28] D'ALATRI 1986, p. 216 in nota.

[29] BENEDETTI 2014², pp. 65-80.

[30] «Charretani alias fratres de grossa oppinione vel bariloti, adulatores, fraudatores et deceptores populi. In eorum iargono dicuntur barlhoti, charlli, felsi. In Francia pauperes de Lugduno, in Ytalia pauperes mundi, charretani. In eorum iargono labie proprie quod est charretani, scilicet vult dicere lucrari, barlhoti seu illi de grossa oppinione» (BENEDETTI 2014², p. 119).

[31] *Libro dei vagabondi* 1973, pp. CLXXV; cfr. BENEDETTI 2014², pp. 66-67.

nomi attribuiti "dagli avversari" ai Valdesi indica soltanto «Fraticelli», il corrispettivo – non esplicitato – di «frati di opinione»: «En Italie ils estoyent appelez Fraticelli, comme qui diroit Frerots, parce qu'ils vivoyent comme freres en vraye concorde»[32]. Nessuna considerazione per i «fratelli Barlotti» che un altro percorso carsico collega alla leggenda al negativo di una donna di nome Guglielma vissuta alla fine del XIII secolo a Milano e attestata alla fine del XV secolo: la cosiddetta sinagoga da lei presieduta è commentata a margine con il termine «barilotus»[33].

3. *«Serors en Iesu»: tra predicatrici (itineranti) e streghe (volanti)*

Torniamo così di nuovo all'universo femminile in cui l'identità spezzata si trasmette sul piano giudiziario e letterario, ma anche iconografico. Le testimonianze più antiche dei polemisti cattolici del XII secolo, i cisterciensi Goffredo da Auxerre e Alano di Lille e il premonstratense Bernardo di Fontcaude, trasmettono una scelta di libertà evangelica al negativo attraverso il versetto «donnicciuole cariche di peccati» («mulieres oneratae peccatis» 2 Tim 3, 1-6)[34]. Motivi escatologici attivano un topos dilagante in cui le figure femminili risultano a priori screditate. Si noti che le «donnicciuole cariche di peccati» sono predicatrici non stanziali: il peccato si accompagna all'eresia ovvero alla scelta di libertà *on the road*. Per quanto negative, le definizioni maschili non avranno *mai* questa caratteristica: non sono a conoscenza di uomini (ometti?) «carichi di peccati» e di dubbia moralità. Diverso è il caso dei processi inquisitoriali, in cui la definizione – «donne valdesi» («mulieres valdenses») – è anodina. Nel XV secolo assistiamo ad una svolta inattesa. Se il processo contro Peironeta di Beauregard del 1494 mostra la definizione inconsueta – e fortunata – di *cagnarda*, già intorno alla metà del secolo la mediazione delle parole era stata superata: l'accusa è un'immagine. Dalla scrittura si passa alla rappresentazione. Mi riferisco alle note figure femminili in volo su una scopa, qualificate esplicitamente come «des Vaudoises», donne dall'apparenza *normale,* in vesti domestiche, quanto di più lontano si pos-

---

[32] PERRIN 1618, p. 9. Con la confusione che lo contraddistingue è plausibile che possa essere riferito ai catari parimenti presenti nell'elencazione.

[33] BOSII DONATI 1492, ad annum. Anche in *Novissime Hystoriarum* 1502, p. 324. Ripresa senza variazioni e con maggiore attenzione al caso dei fraticelli nel *Capistranus triunphans* 1700, p. 236.

[34] Sulle «donnicciuole cariche di peccati», si vedano GONNET 1980, pp. 103-129 (aggiornato in GONNET 1994, pp. 27-41); e MERLO 1991, pp. 71-112. Ora inserite in un'analisi di lungo periodo in BENEDETTI 2004, pp. 135-158.

sa pensare dalla mostruosità fisiognomica stregonesca. Paradossalmente, potremmo dire che le streghe nascono come donne *normali* e, in seguito, acquisiscono stereotipi deformanti.

Ciò che interessa sottolineare, al di là della circolazione di tale immagine, è la sua attestazione in uno dei codici contenenti il componimento poetico *Champion des Dames* riprodotto nel 1451 ad Arras, nella città in cui alcuni anni dopo i Valdesi saranno accusati di stregoneria (la famosa *Vauderie d'Arras*), ma soprattutto la straordinaria circostanza che fa di questa immagine la prima raffigurazione di una strega in volo su un bastone verso il sabba. Più precisamente: la prima raffigurazione di una strega è identificata con una donna valdese. Non è l'unico primato in tal senso se pensiamo che le più antiche raffigurazioni del sabba sono anch'esse collegate al contesto diffamatorio contro i Valdesi. Riprodotte nel codice contenente il cosiddetto *Traité de Vauderie* – più correttamente intitolato *Traité du crisme de Vauderie* – scritto nel 1460 da Jean Taincture (*Iohannes Tinctor*)[35], non a caso intersecano il famoso caso della *Vauderie d'Arras*. Destinato a un'ampia circolazione, il trattato contribuisce a creare un contesto di aspra ostilità, e di repressione, contro *valdesi* accusati di *vauderie* e di appartenere ad un orizzonte demoniaco attraverso la partecipazione al sabba[36]. I diversi piani – giudiziario, letterario, polemistico e artistico – concorrono a de-creare un'identità diffondendo immagini destinate a diventare stereotipe. A ciò si aggiunga l'importante tentativo di attivare il magnetismo demoniaco nel processo contro Antonio Blasi di Angrogna, interrogato a Embrun nel 1486, in cui troviamo il termine sinagoga associato all'*osculum infame* in ciò che appare una evidente quanto isolata prefigurazione del sabba: «sinagoga in qua osculantur unum yrcum in culo»[37]. Inaspettata e decontestualizzata, tale irrituale 'consuetudine' non è presente in altri processi contro i Valdesi quattrocenteschi.

Queste le attribuzioni esterne. Affrontiamo ora fonti interne al mondo valdese per cercare di comprendere i caratteri di un'identità propria attraverso una tipologia specifica: le lettere. Ne sono sopravvissute poche, ma significative: la lettera di barba Bartolomeo Tertian e il cosiddetto carteggio dei barba George Morel e Pierre Masson con Martin Bucero e Ecolampadio. Se nel primo caso l'originale parrebbe perduto (e, di nuovo, dobbiamo ricorrere al prezioso lavoro

---

[35] Sui manoscritti del *Traité de Vauderie* ancor utile è il contributo di Balmas 1979, pp. 1-26.

[36] Sul tema della stregoneria, seppur con necessari aggiornamenti, ancora irrinunciabile è il ricorso a Hansen 1963, p. 183. Sull'intera vicenda, si veda Mercier 2006; e ora Mercier Ostorero 2015; a cui si aggiunga Utz Tremp 2008. Sul contesto storico-documentario valdese nel XV secolo, cfr. Benedetti 2007, pp. 71-81.

[37] Cambridge, Cambridge University Library, ms. Dd. 3. 25 (6), c. 62r.

di Jean Paul Perrin)[38], nel secondo caso l'edizione critica di cui disponiamo appare del tutto insoddisfacente, per cui dobbiamo tornare a compulsare il manoscritto attualmente conservato presso la Trinity College Library di Dublino[39]. Plausibilmente scritta tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, o addirittura nel corso della crociata, nell'incipit della lettera di Bartolomeo Tertian leggiamo: «Iesus sia con nos. A tuit li nostres *fidels* et ama coma fraires en Iesus Christ. Salu sia a tuit vos. Amen»[40]. Inviata a un non meglio precisato gruppo di *fidels* (ricordiamo i «veri fideles» del 1488), ad una *fraternita* i cui membri vengono definiti «fraires en Iesus Christ»: una generica ma nel contempo qualificante espressione religiosa ripresa nell'explicit in cui il saluto si rivolge a «tuit li *fidel* et ama de Christ»[41]. La convergenza delle espressioni (*fidels* e «veri fideles»), non solo ribadisce il medesimo orizzonte identificativo, ma mostra nel contempo piena aderenza evangelica. È opportuno notare che tale autoidentificazione non richiede il complemento di Valdesi o Poveri di Lione.

Un'altra fonte interna al mondo valdese conferma l'utilizzo di «fraires en Iesus Christ»: la prima risposta di Ecolampadio del 1530 è indirizzata ai «fraires en Christ li qual son appella Vaudes»[42]; la successiva risposta di Martin Bucero è rivolta «ali seo charissime fraires li qual son appella Vaudes»[43]. *Fidels* e «veri fideles», a cui si aggiunge «fraires en Iesus Christ»: questi i modi usati per definirsi e identificarsi. L'espressione «fraires en Iesus Christ» trova un significativo riscontro nel complementare «serors en Iesus» del carteggio in provenzale alpino, in cui in riferimento alle donne è usato anche il generico *fennas*, tradotto in latino con una evidente forzatura in *mulierculae* echeggianti le «misere donnicciuole» con il "carico di peccati" che la letteratura polemistica aveva attribuito loro. Si tratta di un'espressione di lunga durata se, nel XV secolo, in un capitolo intitolato *Striges seu lamiae et fascinationes* del medico milanese Gerolamo Cardano leggiamo di «mulierculae mendicae miserae»[44]. L'espressione attribuita alle predicatrici itineranti valdesi medievali si ritrova in età moderna nella descrizione stereotipa delle streghe ormai diventate donne «macilentes, deformes, oculis e-

---

[38] PERRIN JEAN PAUL 1618, pp. 73-79.

[39] Dublin, Trinity College Library, ms. 259; l'edizione è in VINAY 1975, pp. 36-117.

[40] PERRIN JEAN PAUL 1618, p. 73.

[41] Ivi, p. 78.

[42] Dublin, Trinity College Library, ms. 259, c. 1.

[43] Dublin, Trinity College Library, ms. 259, c. 6. L'espressione «fratres in Christo» non è esclusiva del mondo valdese: Jan Huss la utilizza più volte, ad esempio nella lettera a *magister* Martino (PALACKY 1869, pp. 74, 119).

[44] CARDANI HIERONIMI 1557, libro XV, cap. LXXX, p. 570.

missitriis, pallidae et suboscurae»[45]. La strega è mostruosa perché ciò che fa è mostruoso.

Circa le donne valdesi, la forzatura della traduzione di *fennas* in *mulierculae* obbliga a tornare al testo in volgare evitando la mediazione della versione in latino. Una forbice culturale sottende una scelta linguistica e la traduzione trasmuta realtà religiose: il termine *fennas* (donna) si è trasformato nel connotante *mulierculae* (donnicciuole), mentre *serors en Iesu* si riduce a *sorores*[46]. In un orizzonte evangelico coerente in cui l'identità propria di un gruppo religioso perseguitato emerge senza peculiari specificità terminologiche («fraires en Christ» e «serors en Iesus», «Vaudes», ma – si noti – non più Poveri di Lione), qualcosa di insospettabile e inaspettato ancora una volta spezza la coerenza identitario-onomastica. Il piccolo codice dublinese contenente i testi in provenzale alpino dello scambio epistolare mostra in modo inequivocabile la scelta da parte di qualcuno di cancellare – tecnicamente di «cassare» o, meglio, «censurare» – un'esperienza femminile, evidentemente scomoda[47].

Lasciamo il codice contenente il ricco scambio epistolare a Dublino e spostiamoci infine a Parigi, alla Bibliothèque Nationale, dove è conservato il processo completo contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato, interrogato a Oulx nel 1495. Non troviamo segnalazioni onomastiche notevoli, ma un *hapax*, un'espressione di cui si ha un solo esempio, compare anche in questo caso. Si tratta di un verbo: *pascayrare*[48]. Un po' provocatoriamente, mi piace segnalarlo come simbolo di un'identità rilucente e sfuggente: un verbo che indicando un'azione rimanda ad un comportamento e, quindi, a degli uomini, i barba, che con i loro testi contribuirono a creare una delle più interessanti «occasioni culturali» del cristianesimo occidentale[49]. L'esperienza religiosa di questi uomini – e donne – non è imprigionabile nella staticità di un sostantivo, ma richiede la dinamicità di un verbo. Attraverso le espressioni «serors en Iesus» e «fraires en Iesus Christ», o *fidels*, non cogliamo una identità, ma soltanto – e ciò non è poco – una modalità di presentazione di un'esperienza cristiana: un esempio riconoscibile e riconosciuto attraverso un comportamento che è azione, ossia Verbo.

---

45 Ivi.

46 Cfr. BENEDETTI 1999, pp. 77-86. Si noti che il termine Waldenses, presente nel carteggio (VINAY 1975, pp. 70, 74), non compare nel testo in volgare provenzale.

47 Dublin, Trinity College Library, ms. 259, cc. 8, 15, 19; cfr. BENEDETTI 1999, pp. 77-86.

48 Sulle possibili interpretazioni di questo verbo cfr. BENEDETTI 2013, pp. 122-124.

49 Su questa bella espressione di Enea Balmas e sulle sue ricerche relative ai valdesi medievali, si veda BENEDETTI 2016, pp. 175-185.

Bibliografia

ALLIX P. 1821, *Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont,* Oxford, Clarendon Press [ed. or. London, printed for Richard Chismell 1690].

BALMAS E. 1979, *Il «Traité de Vauderie» di Iohannes Tinctor,* in «Protestantesimo» 34, pp. 1-26.

BENEDETTI M. 1999, *Donne e barba nell'incontro tra Valdesi e riformati,* in *Donne delle minoranze. Le ebree e le protestanti d'Italia,* a cura di C. E. Honess, V. R. Jones, Torino, Claudiana, pp. 77-86.

BENEDETTI M. 2004, *La predicazione delle donne valdesi,* in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea,* a cura di D. Corsi, Roma, Viella, pp. 135-158.

BENEDETTI M. 2005, «Digne d'estre veu». *Il processo contro Peironeta di Beauregard,* in «Archivio italiano per la storia della pietà», 18, pp. 121-158.

BENEDETTI M. 2007, *La documentazione inquisitoriale sui valdesi nell'Europa del Quattrocento. Alcuni casi,* in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, atti del XLV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, in collaborazione con il Centro di ricerca sull'Inquisizione dell'Università di Trieste (Torre Pellice, 3-4 settembre 2005), a cura di S. Peyronel, Torino, Claudiana, pp. 71-81.

BENEDETTI M. 2007[2], *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento,* Torino, Claudiana.

BENEDETTI M. 2010, *«Sobra la cura de la salu de las vestras almas». I magistri valdesi alla fine del Quattrocento,* in *Storia della direzione spirituale,* a cura di G. Filoraino, II: *L'età medievale,* a cura di S. Boesch Gajano, Brescia, Morcelliana, pp. 407-423.

BENEDETTI M. 2013, *La valle dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato (Oulx, 1495),* Spoleto, Fondazione Cisam.

BENEDETTI M. 2014, *L'attenzione ai margini. Percorsi di ricerca inquisitoriale (e non solo)*, in *Scrivere di storia, scrivere di sé*, in «Giornale di storia» 16, pp. 1-11.

BENEDETTI M. 2014[2], *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492),* Spoleto, Fondazione Cisam.

BENEDETTI M. 2016, *Tradurre lo spirito. Scritture eterodosse italiane nel Cinquecento francese ed europeo*, in *Tra storia e letteratura. Enea Balmas e i valdesi del passato*, «Studi di letteratura francese», XLI, pp. 175-185.

BILLER P. 2001, *The Waldenses, 1170-1530*, Aldershot, Ashgate.
BOSII DONATI 1492, *Chronica*, Milano, s.e.
CAFFIERO M. 2015, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma, Carocci.
CAMERARII IOACHINI 1605, *Historica narratio de fratrum orthodoxorum Ecclesiis in Boemia, Moravia et Polonia,* Heidelbergae, Typis Voegelinianis.
Capistranus triunphans 1700, *Capistranus triunphans seu Historia Fundamentalis de sancto Joanne Capistrano*, Coloniae, apud Barthasarem Joachinum Endterum.
CARDANI HIERONIMI 1557, *De rerum varietate libri XVII*, Basileae.
CHASSANION J. 1595, *Histoire des Albigeois*, Genève, Pierre de Sainctandré.
CRESPIN JEAN 1561, *Acta martyrum, eorum videlicet, qui hoc seculo in Gallia, Germania, Anglia. Flandria, Italia, constans dederunt nomen Evangelio*, Genevae, Apud Crispinum.
D'ALATRI M. 1986, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, I: *Il Duecento*, Roma, Istituto storico dei cappuccini.
GONNET G. 1980, *La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici,* in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII,* Assisi, Società Internazionale di Studi francescani, pp. 103-129.
GONNET G. 1994, *La femme dans les mouvement paupéro-évangéliques du Bas Moyen Âge (notamment chez les vaudois),* in «Heresis», 22, pp. 27-41.
HANSEN J. 1963, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Hildesheim, G. Olms (ed. or. Bonn 1901).
INSTITORIS HENRICUS 1502, *Sanctae Romanae ecclesiae clippeum adversus Waldensium seu Pickardorum haeresim*, Olmütz.
JIMÉNEZ-SANCHEZ P. 2008, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
LAROUSSE P. 1867, *Dictionnaire du XIXe siècle,* III, Paris.
Libro dei vagabondi (Il) 1973, a cura di P. Camporesi, Torino, Einaudi.
MARCI FRANCISCI 1586, *Decisiones aureae in sacro Delphinatus senatu iampridem discussae ac promulgatae*, II, Lugduni, ex officina Pauli Guittii.
MERCIER F. 2006, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
MERCIER F., OSTORERO M. 2015, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire (1430-1450),* Firenze, Sismel.

MERLO G. G. 1984, *Valdesi e valdismi medievali,* Torino, Claudiana.

MERLO G. G. 1991, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia,* Torino, Claudiana.

MERLO G. G. 2010, *Valdo. L'eretico di Lione,* Torino, Claudiana.

MIOLO GEROLAMO 1971, *Historia breve et vera de gl'affari dei Valdesi delle Valli,* a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana.

Novissime Hystoriarum 1502, *Novissime Hystoriarum omnium repercussiones, noviter a reverendissimo padre Iacobo Philippo Bergomense, ordinis heremitanum edite que Supplementum supplementi Cronicarum nuncupatur,* s.l., s.e.

PALACKY F. 1869, *Documenta magistri Iohannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constatiensi concilio actam*, Pragae, sumptibus Friderici Tempsky.

PATRIA L. 2009, *«Sicut canis reddiens ad vomitum». Lo spaesamento dei valdesi nel balivato sabaudo della diocesi di Torino fra Tre e Quattrocento,* in *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, a cura di M. Benedetti, Torino, Claudiana, pp. 121-161.

PERRIN JEAN PAUL 1618, *Histoire des Vaudois,* Genève, pour Matthiev Berjon.

PONS T. 1967, *Barba, barbi, barbetti nel tempo e nello spazio,* in «Bollettino della Società di studi valdesi», 122, pp. 47-76.

SPINETTI V. 1903, *Le streghe in Valtellina. Studio su vari documenti editi ed inediti dei sec. XV, XVI, XVII, XVIII*, Sondrio, tip. Emilio Quadrio.

TODD J. 1865, *The books of the Vaudois. The waldensian manuscripts preserved in the Library of the Trinity College of Dublin,* London-Cambridge, Macmillan.

TOTI D. 2014-2015, *Dai catari agli Ugonotti. Recezione, circolazione ed edizione del* De heresi catharorum, Tesi di Laurea magistrale, rel. M. Benedetti, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Studi Umanistici.

UTZ TREMP K. 2008, *Von der Häresie zur Hexerei. "Wirkliche" und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung.

VINAY V. 1975, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati con documenti del dialogo fra "prima" e "seconda" Riforma,* Torino, Claudiana.

Être vaudois en Provence au XVI[e] siècle avant la Réforme

GABRIEL AUDISIO*

Il est toujours pertinent, mais aussi périlleux, de poser la question de l'identité, toujours plus complexe qu'il n'y paraît, pour une communauté comme pour un individu. Arthur Rimbaud, dans deux de ses lettres, a pu écrire: «Je est un autre[1]».

La question, en elle-même, est simple: que signifie être vaudois à telle époque et en tel lieu? Laissant celle de l'identité vaudoise à travers les siècles et l'Europe, mon propos est plus modeste. Il se limite à la Provence, y incluant pour l'occasion le Comtat Venaissin, et au XVI[e] siècle avant la Réforme, car ensuite l'identité religieuse vaudoise devient confuse, troublée et change sensiblement sous l'influence réformée. Je propose d'examiner d'abord la question de la dénomination avant d'aborder les caractéristiques de la communauté vaudoise résidant en Provence à cette époque.

Le nom

Il est inutile de rappeler ici l'importance de la nomination tant pour une personne que pour un groupe ou une communauté. Anthropologues, psychologues, sociologues et historiens l'ont montré depuis longtemps[2]. Elle a même paru à ce point majeure qu'une école philosophique du moyen-âge a pu être appelée «nominaliste»: *Stat Rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus* («De la rose d'hier il ne reste que le nom, les noms restent, dépouillés de contenu »)[3]. De fait, si la réalité ne saurait se réduire à un nom, celui-ci fait bien partie de la réalité.

---

* gabriel.audisio@sfr.fr

[1] Lettre à Georges Izambard, Charleville, 13 mai 1871 et à Paul Demeny, «lettre du voyant», Charleville, 15 mai 1871.

[2] Par exemple, BURGUIÈRE 1980, pp. 25-42. AUDISIO 1992a, pp. 17-26.

[3] Bernard de Morlaix, XII[e] siècle, *Comtemptu Mundi*, cité en exergue par ECO 1980.

Il est bien connu que l'appellation «vaudois» vient de celui qui en fut à l'origine, ce qui était admis par les lettrés comme par la population. Les inquisiteurs l'indiquent clairement, ainsi Bernard Gui au XIVe siècle, dans sa *Practica*: «La secte ou hérésie des vaudois ou Pauvres de Lyon prit naissance vers l'an du Seigneur 1170. Elle eut pour auteur responsable un habitant de Lyon, Valdès ou Valdo: d'où le nom de ses sectateurs», ce que Nicolas Eymerich, reprit à la fin du siècle dans son *Directorium inquisitorum* imprimé en 1503, suivi et réédité par Francisco Peña en 1578: «Les vaudois ou Pauvres de Lyon... reçoivent leur nom de leur fondateur, un Lyonnais nommé Valdès[4]». Au XVIe siècle, et depuis longtemps, la cause est entendue: vaudois signifie hérétique, sectateur, disciple de Vaudès.

La situation provençale est assez particulière du fait que, d'après la documentation existante, durant presque un siècle, de 1450 à 1532, la présence vaudoise semble être ignorée. Un seul acte, daté de 1477, mentionne clairement qu'il a été établi pour eux. Il s'agit d'un acte notarié passé à Marseille, intitulé *Naulisamentum pro valdensibus*, donc un contrat de «nolisement» soit un affrètement de navire, pour conduire les contractants «et toute leur société» jusqu'à 150 personnes avec les enfants et tous leurs ustensiles ménagers jusqu'à Naples et Paola, ce qui signale une émigration définitive[5]. Nous ignorons comment et pourquoi un notaire a pu utiliser le terme «vaudois», synonyme d'hérétiques, et l'enregistrer tel quel. Mis à part ce cas exceptionnel, silence sur les vaudois.

Pourtant mes recherches dans les fonds notariés ont révélé que les immigrants vaudois venus du Dauphiné et du Piémont se trouvaient déjà dans la région depuis les années 1460 pour les premiers arrivés et, massivement, à partir des années 1490. Ainsi, vers 1530, ils en sont déjà à la deuxième ou troisième génération.

Or, la difficulté de la situation provençale en ces années 1530 est que les idées luthériennes étaient en train de se diffuser. En 1531, le roi de France enjoint l'archevêque d'Aix-en-Provence de procéder à une enquête secrète pour débusquer les hérétiques qu'il nomme «luthériens». Grande fut la surprise des autorités de trouver non pas quelques individus isolés déviant de la foi romaine et dispersés çà et là mais une communauté entière, spécialement dense dans le Luberon, bien implantée, organisée, structurée.

Voyons comment les autorités, tant séculières qu'ecclésiastiques appelaient les hérétiques qu'elles découvraient, poursuivaient et condamnaient. Entre 1532 et 1559, quelque 2200 chefs d'accusation furent produits pour crime d'hérésie:

---

[4] GUI 1964, 2 vol., t. 1, p. 34-35. EYMERICH et PENA 1973, p. 137.

[5] AUDISIO 1992b, pp. 197-208.

dans plus de la moitié (56 %) les accusés sont seulement appelés «hérétiques» ou «mal sentans de la foy» et dans 22 % des cas ils sont inculpés pour crime de «lèse majesté divine et humaine». Dans les 22 % qui restent, où une quelconque précision est fournie, soit 489 cas, 58 % indiquent «vaudois», 21 % «luthérien» et, plus étrange 16 % à la fois «vaudois et luthérien» même pour une seule personne, preuve que la confusion régnait dans l'esprit des magistrats ou, autre hypothèse, que les vaudois n'étaient plus ni seulement ni totalement vaudois. Il est également intéressant de noter que la dernière mention «luthérien» figure en 1557, soit onze ans après la mort de Luther et que l'accusation d'être «vaudois» disparaît après 1547.

Parfois, à la mention «vaudois», se trouve adjoint le mot «secte», qui nécessite une explication, clairement donnée par Pascal Boulhol[6]. Il vient du latin *sequor* qui signifie «suivre» et non, comme il est trop souvent mal interprété, de *secare* qui veut dire «couper». De fait, au moyen âge le mot *secta* peut vouloir dire seulement une manière de vivre ou de penser. Dans le domaine politique: la ligne, la tendance, le parti. En philosophie, le système intellectuel: on parlait ainsi de la secte ou École d'Alexandrie ou d'Athènes, sans aucune connotation péjorative. Or, ce terme prit peu à peu également un sens négatif. Mais, au seizième siècle, il avait aussi bien son sens premier et neutre. Ainsi, quand les autorités l'utilisent, nous ne savons pas exactement en quel sens elles l'entendent, tel Claude Seyssel, évêque de Marseille puis archevêque de Turin, intitulant son livre: *Adversus errores et sectam valdensium disputationes* (Paris, 1520). De même l'inquisiteur Jean de Roma, entre autres écrits rédigés et envoyés pour sa défense, adressa en 1533 au parlement de Provence un manuscrit intitulé *Declaratio infelicis secte valdensium*[7]. Le même, dans le procès qu'il instruisit en 1532 contre le futur prédicateur Pierre Griot, utilise le terme «secte» huit fois, mais Griot lui-même, spontanément, l'emploie sept fois en parlant de sa propre communauté. Il est peu probable que Griot l'ait entendu dans un sens péjoratif. En revanche, il ne serait pas surprenant que l'inquisiteur l'ait bien employé dans son sens moderne. Comment savoir?

En tout cas, tous les documents parlent de «vaudois» pour désigner cette «secte hérétique». Pourtant nous trouvons aussi, à leur propos, l'expression «Pauvres de Lyon», moins souvent certes mais pas rarement, par exemple dans les écrits de Jean de Roma, y compris dans le procès-verbal des interrogatoires de Pierre Griot. De même, dans le rapport que le Parlement envoya au roi de France en 1533, nous pouvons lire: «Nous disons que... ayant en plusieurs advertisse-

[6] BOULHOL 2002, pp. 5-33.
[7] Paris, Archives Nationales, J 851, n° 2.

mens de la secte des vauldois, inculpés et chargés de plusieurs articles sentans hérésies et ayans esté dampnéz anciennement et dès longtemps contre les Pouvres de Lyon[8]...».

Nous avons vu plus haut qu'un notaire marseillais avait établi un acte pour des clients qu'il avait appelés «vaudois», cas unique dans toute la documentation. Comment l'expliquer sinon parce que, probablement, la personne qui servit d'intermédiaire, l'avait informé. Il me semble que doit être écartée l'hypothèse selon laquelle les vaudois eux-mêmes se seraient ainsi présentés et déclarés au notaire. Cela aurait été une auto-dénonciation d'hérésie. Ainsi, en Provence leurs adversaires utilisaient principalement ces deux appellations pour les désigner; vaudois et Pauvres de Lyon.

Abandonnant le regard extérieur, voyons à présent comment les vaudois de Provence se nommaient eux-mêmes. Vu que, comme nous le savons, ils s'ingéniaient à dissimuler leur dissidence, peu de témoignages directs à ce propos nous sont parvenus. Une réponse de Pierre Griot, au cours de son procès, nous laisse perplexes. À la question de l'inquisiteur: «Qui sont les Pauvres de Lyon?», Griot répond «que ce sont les barbes qui vont prêchant la secte des vaudois»[9]. C'est sans doute une erreur, mais de qui? Du notaire d'Apt qui faisait fonction de greffier? Du jeune Griot, qui était encore en formation pour devenir barbe? Je pencherais plutôt pour cette seconde hypothèse. De fait, parmi les centaines de vaudois du Dauphiné interrogés en 1488, l'un ou l'autre déclarait que leurs prédicateurs disaient être les «Pauvres du Christ»[10]. Certes, tous les vaudois étaient les Pauvres de Lyon, mais les barbes plus encore si l'on peut dire.

Un autre document mérite une attention particulière: la lettre, écrite en français, que la communauté de Cabrières-d'Avignon envoya à l'inquisiteur Jean de Roma en 1533, en réponse à une injonction à comparaître: «Prenons Dieu en tesmoing que n'avons oppinion ne secte particulière, et que ne croyons ne avons creu à Pierre de Vaulde, ne à Luther, ni autre quel qu'il soit, sinon qu'il aye anoncé la parolle de Dieu et non la syenne, moyennant que nous l'ayons sceu congnoistre»[11]. Certes le contexte est alors très particulier, avec la persécution que mène l'inquisiteur lui-même contre les vaudois de Provence. Néanmoins le passage de cette lettre est clair, malgré les réserves apportées qui permettent de supposer que l'inquisiteur ne dut guère être convaincu de la «bonne foi» de ses

[8] AUDISIO 1982, pp. 137-150: 148.
[9] AUDISIO 2008, p. 171.
[10] Par exemple, Simon Guigaci, du val Pragelat, le 17 novembre 1487 (Archives départementales de l'Isère, B 4350, f° 139).
[11] HERMINJARD 1866-1897, 9 vol., t. VII, pp. 466-468: 467.

auteurs. Il en ressort que les vaudois affirmaient clairement ne pas constituer une «secte», dans le sens défini ci-dessus, et donc ne pas être «vaudois» qui aurait signifié disciples de Vaudès. Faut-il les soupçonner de duplicité quand, dans la même lettre, ils écrivaient un peu plus haut: «Nous sommes membres de l'esglise catholicque, laquelle nous croyons et avons creu jusques à présent, et en icelle voulons vivre et morir»? Je n'en suis pas sûr. À mon avis, ils ont pu écrire ces lignes en toute sincérité, sans renoncer à leur «identité», à leur passé. Ils refusaient seulement l'appellation «vaudois» que, de toute façon, ils n'avaient jamais acceptée; ils ne s'étaient jamais appelés ainsi eux-mêmes. D'évidence ils refusaient d'être considérés comme des sectaires novateurs. De fait, dans les huit poèmes issus de leur communauté et que les vaudois nous ont transmis, ce terme est utilisé une seule fois et c'est pour le mettre dans bouche de leurs détracteurs: «Si quelqu'un ne veut ni maudire, ni jurer, ni mentir... ils disent qu'il est vaudois»[12].

Croyances et pratiques

Même important, le nom ne suffit pas à identifier une appartenance. Examinons maintenant les croyances et les pratiques, sans doute plus importantes pour atteindre une identité. Nous adopterons la même approche que pour le nom, à savoir d'abord ce que leurs ennemis attribuaient aux vaudois puis, dans un deuxième temps, nous passerons à une vision interne.

En premier lieu nous pouvons relever quelques traits qui leur étaient attribués mais que les vaudois eux-mêmes reconnaissaient, comme le refus du purgatoire, du mensonge, du serment ou encore l'organisation clandestine des prédicateurs, les barbes, qu'ils recevaient à domicile, et à qui ils se confessaient. Surgissent également deux autres caractères, hors du champ religieux proprement dit: les vaudois de Provence sont des immigrés, venus de villages vaudois alpins, et ils se marient entre eux. L'inquisiteur Jean de Roma le dit clairement et il est sui-

[12] *La nobile Lezione* 2003, p. 90:

«Que si n'i a alcun bon que ame e tema Xrist,	«Que s'il y a quelqu'un de bon qui aime et craigne Christ
Que non volha maudire, ni jurar, ni mentir,	Qui ne veut maudire, ni jurer, ni mentir,
Ni avoutrar, ni aucire, ni penre de l'autrui	Ni commettre d'adultère, ni tuer, ni prendre d'autrui
Ni venjarse de li seo enemis	Ni se venger de ses ennemis
Ilh diçon qu'es vaudes e degne de punir».	Ils disent qu'il est vaudois et digne d'être puni».

vi par le parlement d'Aix qui, dans son rapport au roi de France, reprend ses conclusions et recommande le contrôle de l'immigration:

> Premièrement il est sans doute que la dite secte anciennement dampnée estant par la plupart des pays de Savoye, Daulphiné et Piedmont tant en la Val Putte, Val Loyse que Val Luserne, Pratgelle que austres, s'estre estandue et espanchée au pays de Prouvence et en plusieurs lieux depuys trente voyre quarante ans par le moyen de ce que du temps passé qu'ilz ont esté chasséz des dits pays de Savoye, Daulphiné et Piedmont se sont retiréz au dit pays de Prouvence et habité en y prenant terres, bastides et autres héritaiges à charges pour faire valoir aux seigneurs du pays dont les revenus en sont amendés...
>
> Item ilz ont entre eulx plusieurs choses secrectes, entre autres qu'ilz ne marient jamays leurs filles que à ceulx de leur secte et ne font point de leurs enfans presbtres...
>
> Item aussi semble que soit bon que soit faict commandement aux seigneurs justiciers du pays de Prouvence, villes et autres lieux royaulx du dit pays et autres justiciers et officiers des lieux du dit pays, non doresnavant recepvoir aucuns estrangiers des dits pays du Daulphiné, Savoye et Piedmont pour demeurer au dit pays de Prouvence s'ilz n'ont comme font apparoir par attestation qu'ilz apporteront des juges de par delà, de quelz lieux ilz sont et s'ilz ont point esté suspectz des dites erreurs ou banniz[13]...

Les actes notariés, très courants en Provence, que j'ai consultés nous offrent la chance de pouvoir vérifier ces deux traits dont les vaudois avaient évidemment conscience: dans le Luberon, 90% des 890 conjoints livrés par les contrats de mariage des villages vaudois sont originaires d'une localité vaudoise et, par ailleurs, tous le vaudois que j'ai pu identifier sont des immigrés des Alpes dauphinoises ou piémontaises[14]. Cette origine avait bien été découverte par Jean de Roma. Pour lui, être natif des Alpes est suspect. C'est chez lui une véritable obsession. Ainsi quand il demanda à Poncet Martin, de Roussillon, d'où il était et que celui-ci répondit qu'il était du Piémont, l'inquisiteur déclara qu'alors il était vaudois[15]. Finalement, dernier trait mais non le moindre, tous, vaudois compris, s'accordent à reconnaître qu'ils mènent une double vie, dissimulant leur dissidence religieuse.

---

[13] AUDISIO 1982, pp. 137-150: 148-150.
[14] AUDISIO 1984, pp. 57-70, 110-114: 112.
[15] Archives Nationales, Paris., J 851, n° 2, f° 12 v°-13.

De fait, les deux barbes Morel et Masson, envoyés en ambassade auprès des réformateurs en 1530, reconnaissaient que «les membres de l'antéchrist, pas nous, administrent les signes des sacrements à notre petit peuple» et Œcolampade, le réformateur de Bâle, ne manqua pas de le relever dans sa réponse du 13 octobre 1530: «Nous avons entendu que, par peur des persécutions, vous dissimulez votre foi et la cachez à tel point que vous entretenez des relations avec les infidèles et que vous allez à leurs abominables messes, auxquelles vous avez appris à blasphémer la mort et la passion de Christ»[16]. D'ailleurs, au cours du procès instruit par Jean de Roma, quand ce dernier demanda à Pierre Griot, qui venait d'affirmer que la doctrine des vaudois était bonne, pourquoi alors ils ne la prêchaient pas publiquement, «dict et respond que c'est par craincte»[17]. Ainsi «les vaudois auroient longtemps célé leur damnée secte et hérésie feignans vivre comme bons catholiques», comme le dit J. Aubéry en 1551 au cours du procès devant le parlement de Paris, suite au massacre des vaudois du Luberon[18]. J'ai d'ailleurs pu vérifier concrètement dans le Luberon cette participation vaudoise aux cérémonies de la communauté romaine: tous promettent de se prendre pour époux «en face de notre sainte Mère Église» et prêtent serment sur les évangiles très couramment chez le notaire tout comme les autres; ceux de Cadenet figurent sur la liste des communiants de Pâques 1499; ceux de Roussillon respectent les dernières volontés des testateurs vaudois ordonnant des messes pour le repos de leur âme[19]. Tels étaient les caractères propres aux vaudois qu'à la fois ils se reconnaissaient eux-mêmes et que les autres leur attribuaient.

Mais les autorités provençales, tant ecclésiastiques que civiles, ont affecté aux vaudois d'autres traits encore. La difficulté particulière, déjà signalée, est que la persécution commença au début des années 1530 alors que se diffusaient les idées luthériennes, d'où certaines confusions. Il est parfois facile d'éliminer les fantaisies qui ont pu germer dans un esprit trop imaginatif et malveillant. Ainsi, quand Jean de Roma voulait faire dire à Michelot Marro, de Cabrières-d'Avignon, que Jésus n'était pas né de la Vierge Marie ou à Jean Ginoux que Lucifer avait mené la Vierge pendant sept ans de par le monde et qu'ainsi Jésus Christ avait été conçu. Ou encore quand le même dominicain condamna au bûcher Jeanne Bosc, une pauvre femme enceinte et faible d'esprit, ayant réussi à

---

[16] VINAY 1975, respectivement pp. 52-53 et 42-43.

[17] AUDISIO 2008, p. 74.

[18] AUBÉRY 1995, p. 71.

[19] Contrats de mariage: AUDISIO 1984, pp. 110-114; le serment: AUDISIO 2010, pp. 167-179; Cadenet: Arch. Départ. Bouches-du-Rhône, G 276; Roussillon: Arch. Départ. Vaucluse, E Roussillon, registre paroissial, n° 1, f° 10 v°.

lui faire dire que Marie avait péché, alors que nous savons par ailleurs qu'elle parlait de Marie Madeleine. Nous ne pouvons évidemment retenir ces divagations[20].

Dans d'autres cas, il est plus difficile de savoir si les idées ou les faits reprochés aux vaudois étaient réellement leurs ou s'ils provenaient de la confusion des autorités. Quand nous trouvons qu'ils refusent de payer les dîmes à l'Église, nous savons que c'est faux: nous trouvons même un vaudois du Luberon chargé de les percevoir. Un acte notarié nous apprend en effet que Colet Monastier, laboureur vaudois de Lourmarin, tenait à ferme «les fruits et usufruits des dîmes des prieurés de Limoux, Villelaure et Trésémines, lesquels le dict Colet tient du révérend père en Dieu monseigneur Jean-Baptiste d'Oraison, évesque de Senez et prieur des dicts prieurés»[21]. Mais il est souvent difficile de savoir: le pouvoir des prêtres, le culte des saints, la présence réelle du Christ dans l'hostie consacrée, la durée du carême, les jours de jeûne, les fêtes d'obligation, etc.

En revanche, en examinant certaines déclarations des inculpés pour hérésie – quand ils parlent spontanément – et des actes notariés de la population vaudoise nous pouvons tirer certains traits qui la caractérisent par contraste avec ses voisins. Nous avons ainsi déjà relevé l'immigration alpine d'origine vaudoise et l'homogamie religieuse. D'autres faits apparaissent également. Ces documents révèlent ainsi, par exemple, une certaine spécificité de comportement propre aux vaudois dans les contrats de mariage, où les dots sont toujours inférieures à 50 florins et l'apport du mari toujours inférieur à 20 florins, sans rapport donc avec la fortune personnelle ou familiale, qui était très variable, ce qui tranche par rapport aux autres habitants de la région[22]. Ne peut-on y voir la trace et un héritage de la sensibilité traditionnelle et particulière des «Pauvres de Lyon» à la pauvreté?

Les testaments permettent également de montrer que les vaudois ordonnaient de faire célébrer des messes pour le repos de leur âme: grand-messe pour les funérailles, neuvaine de messes avec grand-messe de clôture et messe anniversaire du «bout de l'an», exactement comme les autres chrétiens, catholiques romains. Nous savons, comme nous l'avons vu et grâce au curé de Roussillon, que ces dernières volontés étaient respectées. Pourtant, contrairement à leurs voisins catholiques et là gît une autre caractéristique vaudoise, ils refusaient d'aller audelà dans les dispositions pieuses: chez eux, pas de «trentenier», série de trente messes, ni de fondation de messe dite «perpétuelle». En outre, autre contraste, ils

---

[20] Archives Nationales, Paris, J 851, n° 2; AUDISIO 2007b, pp. 45-58.
[21] Arch. Départ. Bouches-du-Rhône, 306 E 628, f° 1226 v°, 28 septembre 1545.
[22] AUDISIO 1984, p. 432.

se faisaient enterrer au cimetière, refusant la sépulture dans l'église alors pourtant davantage prisée.

Deux autres traits enfin caractérisaient la population vaudoise de Provence, mais que l'on retrouve également ailleurs. Ils étaient tous paysans. Cette homogénéité sociale devait fortement contribuer à la cohésion de la communauté religieuse. Enfin ils constituaient seulement une portion de la grande diaspora vaudoise, dispersée en Europe mais dont ils avaient pleinement conscience de par leur migration, celle qu'ils avaient vécue ou celle de leurs prédécesseurs, et de par les relations qu'ils continuaient à entretenir, par eux-mêmes ou par l'intermédiaire de leurs barbes itinérants, avec le Dauphiné, le Piémont, la Calabre et les Pouilles. Il ne faut pas douter que cette situation originale au sein d'une population rurale leur ait donné une ouverture d'esprit particulière et rare en ce milieu.

Quelle identité?

Finalement comment répondre à la question posée au début de cette contribution? Que signifie être vaudois en Provence à cette époque? Vus de l'extérieur, les vaudois sont perçus comme différents: ils sont étrangers, puis-qu'immigrés; ils accueillent clandestinement les barbes; ils se marient entre eux; ils manifestent une certaine réserve à l'égard du culte des saints et des «images» saintes. Tout cela est vérifié et attesté et les vaudois en avaient conscience.

Mais la vision interne de l'identité vaudoise y ajoute d'autres traits. Ils savent qu'ils forment une communauté religieuse particulière, à part, ce que la persécution vient leur rappeler de temps à autre. Pourtant, avant Chanforan, reste entière la question de savoir s'ils s'estimaient toujours membres, quoique particuliers, de l'Église catholique romaine ou seulement encore un peu membres ou pas du tout. En tout cas, leur communauté avait le sentiment d'avoir un passé et une histoire qui leur étaient propres.

Non seulement ils recevaient de nuit les barbes, véritable ciment de la communauté, et écoutaient leurs prédications mais ils se confessaient à eux et les entretenaient par les aumônes qu'ils leur offraient[23]. Quant aux principes fondateurs qui furent à l'origine du mouvement, à savoir la prédication et la pauvreté, ils étaient toujours présents quelque trois siècles plus tard, mais différemment. La prédication, comme la pauvreté, n'est plus le fait de tous mais désormais seulement réservée aux barbes. De fait, certaines familles vaudoises étaient parmi les

[23] Sur les barbes: AUDISIO 2007a.

plus riches propriétaires terriennes comme, par exemple, celles des Serre et des Pellenc à Apt. Mais la sensibilité à la pauvreté pouvait encore se lire dans la pratique quasi générale d'une clause testamentaire spécifiant un don aux pauvres ou encore, dans les contrats de mariage, dans la modestie de la dot et de l'apport du mari.

Deux autres principes radicaux, bien connus des vaudois eux-mêmes comme de leurs ennemis, étaient le refus du purgatoire et du serment. Dans l'un et l'autre cas, nous savons combien ils s'étaient atténués dans leur pratique quotidienne. Pourtant barbes et fidèles continuaient à l'affirmer, se trouvant ainsi dans la position très inconfortable de la contradiction entre le dire et le faire. Ils n'en étaient pas fiers, mais c'était le nécessaire tribut à payer à leur environnement pour survivre.

Il me semble que nous avons ici un bel exemple permettant de vérifier la subtile et efficace distinction envisagée par notre brillante et regrettée collègue israélienne Myriam Yardeni[24]. Elle proposait, pour le refuge huguenot – mais cela peut être appliqué à toute population immigrée – de distinguer assimilation et intégration. L'intégration constitue l'insertion économique et sociale, tandis que l'assimilation, qui la complète, se situant sur le plan culturel et religieux, dissout l'originalité de l'immigré dans la société d'accueil. Les vaudois de Provence présentent, à travers cette grille d'analyse, un bel exemple d'intégration et non d'assimilation. Ils furent suffisamment intégrés pour être laissés en paix durant plus d'un demi-siècle; mais ils ne furent pas assimilés, ce qui explique le déclenchement des poursuites et des persécutions à compter des années 1530.

La question de l'identité se pose toujours par rapport à un autre, aux autres. Elle est donc relationnelle, relative et, par définition, exclusive. En outre, elle est souvent multiple. Je ne l'ai envisagée ici qu'en un temps et un espace limités et donnés. Reste entière la question de l'identité vaudoise dans le temps, à travers les siècles, et dans l'espace, par rapport aux autres noyaux de la diaspora européenne, qui présenta des caractères religieux mais aussi, plus largement, culturels et sociaux. En fin de compte, les vaudois de Provence se sentaient les héritiers d'une longue histoire religieuse et humaine, ses gardiens; ils se devaient de la transmettre à leurs fils, étant différents des autres chrétiens, formant une communauté localement limitée mais en relation avec d'autres éparpillées dans une vaste diaspora. Nous pouvons ainsi conclure en affirmant à la fois l'unité et la diversité vaudoises, pour lesquelles les possibilités de recherche sont loin d'être épuisées. Avec l'adhésion à la Réforme, les vaudois de Provence, comme ceux des autres

[24] YARDENI 2014, pp. 116-131.

régions, ont perdu leur identité religieuse médiévale mais ce n'était pas toute leur identité, comme j'ai tenté de le montrer.

Bibliografia

AUBÉRY J. 1995, *Histoire de l'exécution de Cabrières et de Mérindol...*, éd. par G. Audisio, Paris, Editions de Paris.

AUDISIO G. 1982, *Le rapport des commissaires du roi sur les vaudois (Aix-en-Provence, 1533)*, *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, pp. 137-150.

AUDISIO G. 1984, *Les vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1559-1560)*, Mérindol, Association d'études vaudoise et historique du Luberon.

AUDISIO G. 1992a, *Nommer l'hérétique en Provence au XVIe siècle*, dans *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, sous la direction de R. Sauzet, Paris, Librairie J. Vrin, pp. 17-26.

AUDISIO G. 1992b, *Un exode vaudois organisé: Marseille-Naples (1477)*, dans *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, Aix-en-Provence, Presses Université de Provence, 4 vols., t. 1*: Le couple, l'ami et le prochain*, pp. 197-208.

AUDISIO G. 2007a, *Preachers by night*, *The Waldensian Barbes (15th-16th Centuries)*, Leiden/Boston, Brill.

AUDISIO G. 2007b, *Un inquisiteur accusé: le poids des témoignages (Provence, 1533)*, dans *Quête de soi, quête de vérité...*, sous la direction de L. Faggion et L. Verdon, Aix-en-Provence, Presses Université de Provence, pp. 45-58.

AUDISIO G. 2008, *Une inquisition en Provence, Apt 1532*, Paris, Champion.

AUDISIO G. 2010, *Les vaudois et le refus du serment (12e-16e siècle)*, dans *Justice et religion*, sous la direction de E. Wenzel, Avignon, pp. 167-179.

BOULHOL P. 2002, Secta*: de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe. Évolution sémantique jusqu'au début du Moyen-Âge*, dans «Revue de l'Histoire des Religions», t. 219, fasc. 1, janvier-mars, pp. 5-33.

BURGUIÈRE A. 1980, *Un nom pour soi. Le choix du nom de baptême en France sous l'Ancien Régime (XVIe -XVIIIe s.)*, dans «L'Homme», oct.-déc., pp. 25-42.

ECO U., *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980.

EYMERICH N. et PENA F. 1973, *Le manuel des inquisiteurs*, éd. L. Sala-Molins, Paris, Mouton Editeur.

GUI B. 1964, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. G. Mollat, Société "Les Belles Lettres", Paris, 2 vols.

HERMINJARD A.-L. 1866-1897, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève-Bâle-Lyon, Paris, G. Fischbacher, 9 vols.

Nobile Lezione (La) 2003, *La nobile Lezione / La nobla Leiçon*, a cura di L. Borghi Cedrini, introduzione di C. Papini, Torino, Claudiana.

VINAY V., *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino, Claudiana, 1975.

YARDENI M. 2014, *Assimilation et intégration dans le refuge huguenot (fin XVIIe-XVIIIe siècles): nouvelles possibilités, nouvelles méthodologies*, dans «Diasporas», 23-24, pp. 116-131.

I valdesi alpini nel Cinquecento. Da «pauvre peuple» perseguitato a popolo cui era lecito difendersi «jusque à la mort»

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI*

1. Olivetano

Nel 1535, a Neuchâtel, veniva stampata una grande Bibbia *in-folio*, traduzione in francese fatta da Pierre Robert detto Olivetano durante un soggiorno nelle Valli valdesi tra il 1532 e il 1535. Si tratta di una traduzione molto interessante, sia dal punto di vista linguistico, sia per quanto riguarda il lavoro del traduttore[1]. Fu non soltanto un'impresa assai costosa, finanziata nell'incontro di Chanforan del 1532 dalla stessa assemblea dei barba *vaudois*, ma anche un'iniziativa molto audace, quasi visionaria o, come scrive Jean François Gilmont, «à la limite un peu folle»[2]. Questa grande Bibbia, infatti, non era rivolta alla circolazione clandestina, come invece il fiume carsico di pubblicazioni riformate, in piccolo o piccolissimo formato, già diffuse in tutta Europa. La Bibbia di Olivetano aveva un formato la cui destinazione non poteva che essere liturgica, per una chiesa, o almeno per una affollata lettura comunitaria.

A Neuchâtel, dal 1529, grazie a Guillaume Farel e al suo gruppo di amici e collaboratori, non solo era iniziata la predicazione riformata, sotto la protezione di Berna, ma anche si era realizzato il grande sogno di Farel di impiantare una stamperia che producesse testi per la propaganda evangelica. Il gruppo di Neuchâtel – Olivetano, Bonaventure des Periers, Pierre de Vingle, Hugues Sureau du Rosier, Thomas Malingre[3], collaboratori nell'impresa della traduzione della Bibbia e organizzati attorno a Farel –, fu un'esperienza importante e singolare, cui

* susanna.peyronel@unimi.it

[1] Ringrazio Giorgio Tourn che mi ha permesso di leggere in anteprima il suo saggio su Olivetano, in corso di stampa presso la casa editrice Claudiana.

[2] GILMONT 1985, p. 222.

[3] Questi sono i nomi dei collaboratori nominati nel paratesto della Bibbia, cfr. SZCZECH 2012-2013, pp. 33-54, in particolare pp. 34-37.

andranno riservate ricerche specifiche. L'edizione della Bibbia in francese, una vera e propria avventura editoriale, testimoniava di un ampio progetto di evangelizzazione rivolto all'area francofona, ma soprattutto dell'intenzione di un rinnovamento e di una rottura anche liturgica, che i riformatori di Neuchâtel avevano in mente di realizzare, con la fondazione di quelle che poi saranno definite "églises dressées".

Era la corrente "impetuosa" della Riforma francese, formatasi all'ombra di Lefèvre d'Ètaples e di Margherita di Navarra, e che poi aveva rotto con l'"evangelismo" intellettuale di Lefèvre e le riforme moderate del vescovo Guillaume Briçonnet. Sebbene tutti intellettuali, umanisti, uomini cresciuti nel culto delle lettere (Olivetano era trilingue, profondo conoscitore anche dell'ebraico), questi riformatori erano animati da una volontà di rottura che li distingue ormai dalla nebulosa evangelica che si era formata attorno a Lefèvre.

Proprio i metodi applicati da Farel nella conquista di spazi per l'evangelizzazione sono indicativi del suo programma. Fin da Montbéliard, a Farel e ai suoi compagni interessò soprattutto conquistare i pulpiti delle chiese. La grande Bibbia dell'Olivetano non poteva che essere destinata a quei pulpiti. La predicazione clandestina nelle case, o attraverso l'insegnamento nelle scuole, era solo un passaggio necessario ma transitorio. Importante invece era segnare la continuità del messaggio evangelico attraverso la conquista dei templi, dei cimiteri, degli immobili della Chiesa dominante, denunciandone al contempo gli abusi e i costumi corrotti.

I «fratelli valdesi» entravano a pieno titolo in questo rinnovamento, non solo con un contributo economico sostanzioso, ma anche, in quel momento, come unica popolazione territoriale organizzata, seppur clandestinamente. Gabriel Audisio da tempo si è posto domande su questa edizione della Bibbia finanziata dai valdesi, ma in francese, per di più in nuova traduzione e nuova edizione. L'edizione francese della Bibbia di Lefèvre d'Ètaples era uscita nel 1530 e verrà ristampata nel 1534. Perché dunque questa nuova edizione? Olivetano, nella prefazione alla sua Bibbia[4], raccontava che Farel e Saunier avevano visitato per tre anni le comunità dei fratelli valdesi, i quali in assemblea avevano constatato che gli esemplari dell'Antico e del Nuovo Testamento in loro mano, «en langue vulgaire [...] écrits à la main depuis si longtemps», non erano abbastanza corretti «pour la ruine de toute fausse doctrine répugnante à la verité». Perciò era necessaria una nuova traduzione che tenesse conto delle versioni ebraiche e greche, piuttosto che di quelle in latino. La traduzione in francese, scriveva Olivetano, si

[4] *Bible* 1535: «D. Robert Olivetanus lhumble et petit Translateur a Leglise de Jesus Christ».

spiegava poiché i committenti avevano «connaissance de la langue française»[5]. Nel 1532 quindi i valdesi rinunciarono alla loro lingua tradizionale, appartenente al bacino linguistico d'*oc*, per il francese, certamente anche, come ha sostenuto Audisio, per le forti pressioni dei "missionari " romandi. D'altra parte è ormai dimostrato il plurilinguismo molto precoce dei valdesi alpini[6], che fin dalla fine del Quattrocento probabilmente conoscevano e comprendevano il francese in modo tale da essere pronti, fin dalla metà del Cinquecento, ad accogliere ministri di lingua francese, che, come Jean Vernou e Jean Lauvergeat originari di Poitiers e di Bourges, non parlavano certamente la lingua d'*oc*.

Olivetano dedicava la sua fatica, come scriveva polemicamente, non a qualche principe o monarca ma alla «pauvre petite Eglise» di Gesù Cristo e ai suoi fedeli, la Chiesa ancora nascosta che si opponeva alla Chiesa di Roma, trionfante in pompe e ricchezze, militante soltanto perché guerriera. A questa «pauvrette Eglise», sventurata e abbandonata, un «certain pauvre peuple», il popolo della Valli, faceva dono di quella Bibbia. Questo popolo, scriveva Olivetano, era stato cacciato e bandito dalla Chiesa da più di trecento anni e disperso in tutta la Francia. Considerato a torto e senza ragione il più malvagio, esecrabile e ignominioso che mai fosse stato, il suo nome era diventato per le altre nazioni, «come en fable et proverbe», termine di ingiuria estrema e di accusa. Qualcuno tuttavia, «quelque personage de renom imortel»[7], nonostante le denominazioni false e calunniose, ne aveva riconosciuto la bontà e i santi costumi. Gli aveva dunque cambiato «par edict publicque» questo nome infamante («Valdenses»), dandogliene uno bello e regale: quello di «peuple de patience», che in silenzio e speranza aveva vinto tutti gli assalti che erano stati condotti contro di lui. Olivetano, in questo modo, enunciava e sanciva un profondo e definivo cambiamento nel riconoscimento dell'identità dei «Poveri di Lione» detti «vaudes» o «valdenses». Si trattava di un «popolo», un «vray peuple de patience», un fratello depositario e testimone nei secoli delle verità racchiuse nella Bibbia, che aveva condiviso con la vera Chiesa le persecuzioni, la servitù e l'attesa di un riconoscimento dei propri diritti, e ora offriva questa Parola alla povera Chiesa affaticata e inebetita dalle tradizioni umane.

---

[5] Audisio 1987, pp. 117-134.

[6] Rivoira, Tron 2014, pp. 173-194.

[7] Lutero, nel 1533, pubblicò con una prefazione la confessione di fede dei fratelli boemi, intitolata *Rechenschaft des Glaubens/ der dienst und Ceremonien/ der Brüderin Behemen und Mehrern/ welche von ettlichen Pickarten/ unnd [sic]vonetlichen Waldenser genannt werden* (Wittenberg 1533). Grazie a questo il nome «Waldenser» nell'ambito protestante di lingua tedesca non ebbe più soltanto connotazioni negative, e a poco a poco i «Waldenser» furono considerati «protestanti prima della Riforma» (Cfr. de Lange 2003, pp. 33-46).

I fratelli valdesi, inoltre, non solo divenivano «peuple» nelle immagini di questi primi riformatori francesi, ma a loro si attribuiva precocemente anche un'analogia con un altro popolo, il popolo del Patto, e con la storia del popolo ebraico. «Peuple» nel pensiero dei riformatori era infatti il popolo eletto, prima quello degli ebrei e poi dei veri cristiani. Wolfgang Fabricius Köpfel, Capitone, figura di primo piano nella riforma di Strasburgo[8], collaborò, com'è noto, all'edizione di questa Bibbia, finanziata dal "povero popolo delle Valli". Nel breve testo che Capitone aggiunse alle altre prefazioni, quella di Calvino e quella di Olivetano, una lettera indirizzata «a nostre allie et confedere le peuple de lalliance de Sinai», testo imbevuto della profonda cultura biblica ed ebraica dei teologi di Strasburgo[9], il termine di confronto per il popolo evangelico era il popolo d'Israele e il suo rapporto con Dio, l'alleanza col Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, di Mosè, patto che Gesù, il Messia, aveva reso perfetto:

> Ora, venendo al nostro tema, attieniti alla legge e meditala giorno e notte e alla fine scoprirai che Dio [...] Sadai [...] (cioè colui che comprende in sé la sufficienza di tutte le cose), è legato a te da un patto ed è interamente tuo e richiede da te che lo consideri tale, e che tu lo creda veritiero nelle sue promesse e tu non attenda bene alcuno se non da lui solo.
>
> ...
>
> Volgiamoci dunque, insieme al popolo attorno al monte, al mediatore e ricorriamo a lui, che ha reso perfetto il patto e lo ha realizzato, e ci ha purificati non col sangue di vitelli (come Mosè fece anticamente) ma col suo sangue, mediante il quale ha portato a compimento l'intesa e il patto di grazia, in virtù del quale le coscienze sono purificate e asperse dal suo sangue[10].

---

[8] Kittelson 1975.

[9] Roussel 1988, pp. 19-39.

[10] «Or venons a la presente matiere/regarde et estudie a la loy iour et nuict/ a la parfin tu apprendras et congnoistras que Dieu [...] Sadai [...] (cest a dire ayant et comprenant en soy suffisance de toutes choses) est conioinct a toy par alliance et est du tout tien/ et demande de toy que tu le repute pour tel et que tu croye quil est veritable en ses promesses et que tu nattende aucun bien sinon de lui seul [...]. Retournons nous donc et recourons au mediateur avec le peuple entour la montaigne, lequel mediateur a parfaict et consomme lalliance, et nous a purge, non pas par sang de veaux (comme Moseh feit anciennement) mais par son propre sang/ moyennant lequel il a parfaict laccord et alliance de grace/ par laquelle les consciences sont purifiees aspersees et arrosees du sang diceluy» (*Bible* 1535). La teologia della scuola renana e in particolare di Martin Butzer sul "popolo del Patto" è già presente nelle *Enarrationum in Evangelia Matthaei, Marci, et Lucae, libri duo Loci communes syncerioris Theologiae supra centum, ad simplicem Scripturarum fidem, citra ullius insectationem aut criminationem excusi* del Butzer, edite nel

Olivetano aveva frequentato i corsi di Capitone a Strasburgo, e quindi non solo aveva probabilmente sollecitato un intervento dello studioso nella sua Bibbia, ma era sensibile anche a quella che potrebbe definirsi «una nuova teologia»[11], in cui la vicenda del popolo d'Israele, il patto con Dio del popolo eletto, il concetto stesso di popolo, assumevano particolare rilevanza rispetto a Lutero.

2. *«Le peuple appelé Vaudois».*

Ecco che allora la misconosciuta "eresia" valdese, che arrivava dal Medioevo ma che si era radicata in un territorio di montagne selvatiche e appartate, diventava un «popolo», termine che i Poveri di Lione, «detti valdesi», non avevano mai usato. Nel 1494, ad esempio, in un processo ben noto, Peironeta di Beauregard sarà interrogata dall'inquisitore su un «plen pung de mond que si non era tout le monde saria a fin», un pugno di persone, un piccolo gruppo, che se non ci fosse tutto il mondo finirebbe. Una definizione che sottintendeva «un forte elemento di identità», simile ad altre auto-descrizioni, come quella di coloro che, in una lettera famosa al re Venceslao VI di Boemia, si dissero «lo petit tropel de li Christian appella per fals nom falsament P(auvres) ou V(aldes)», ma che rifiutava in modo radicale il nome "valdese" divenuto nei secoli infamante[12].

Ancora nel 1530, nella lettera-questionario che i barba George Morel del Delfinato e Pierre Masson di Borgogna scrissero a Ecolampadio su incarico del sinodo di Merindol, la popolazione valdese non veniva mai definita «populus» (e dunque nell'edizione di Valdo Vinay la traduzione «popolo» non è corretta), ma piuttosto «plebs»: «Plebs indiga et pusilla»; «plebecula»; «plebecula nostra in bona parte simplex, rustica et in agricultura suo pane vescens multumque in locis, ob crebras persecutiones, dispersa magnoque spacio seiuncta».[13] «Fratres» o «fraternitas» sono chiamati i «Valdenses» nella risposta di Ecolampadio, ma anche «plebs». Morel e Masson in lingua valdese parleranno anche di «nostre simple poble», ma sembrerebbe nel senso di gente piuttosto che popolo. Il termine

---

1527, e che furono consegnate ai barba George Morel del Delfinato e Pierre Masson di Borgogna nel 1530 dallo stesso Butzer (VINAY 1975, p. 117).

[11] Così la definisce Giorgio Tourn, che mostra nel suo testo inedito le differenze tra la teologia di Lutero e quella della scuola renana e del gruppo di Neuchâtel, per l'emergere appunto di una nuova teologia, una teologia del patto.

[12] BENEDETTI 2005, pp. 126-129. Su questa definizione dei valdesi medievali cfr. anche il contributo di Marina Benedetti in questo volume: *Fratelli Barlotti, cagnardi, sorelle in Cristo. Identità valdesi nel Quattrocento.*

[13] VINAY 1975, pp. 36, 38.

«plebs» è ripreso anche nella risposta ai due barba di Butzer, per il quale invece «populus» ha un significato assai più "teologico", così come verrà detto nel medesimo testo:

> sempre vi è un popolo, il cui Signore è Dio, e lo è anche della sua progenie, sì che questa abbia una moltitudine di eletti dinanzi a tutti gli altri popoli. Conviene che soltanto in questo popolo si predichi questa bontà di Dio, questo patto, lo si attesti con l'iniziazione dei bambini, affinché la Chiesa renda grazie per sì grande beneficio e con tanto maggiore diligenza cerchi di educare per il Signore i bambini santi del Signore, come Paolo li chiama, e anche partecipi del regno dei cieli[14].

Compare in queste prime testimonianze, dunque, una definizione di "popolo valdese", ma non è facile dire quale coscienza di sé in quanto popolo avessero in quegli anni le popolazioni "valdesi" delle valli piemontesi. Né è facile dire se i cosiddetti valdesi condividessero un'immagine così evangelica come quella descritta dai primi riformatori. Quando nell'agosto del 1535, Guillaume Farel e Pierre Viret scrissero ai «fratres» della Svizzera tedesca e della Germania per narrare delle persecuzioni subite dai «fratres» francesi dopo la vicenda dei *Placards*, si soffermarono soprattutto sulle persecuzioni in Provenza. Descrissero, forse per la prima volta a un pubblico europeo, la popolazione detta valdese («Waldenses vulgo vocatur»)[15] e ne diedero un'immagine funzionale alla propaganda riformata, che resterà un *topos* per molto tempo: quella del popolo pacifico, semplice e indifeso attaccato dai lupi ferocissimi della Chiesa di Roma.

---

[14] «Semper est populus, cui dominus ita deus sit, ut et semini ejus sit et electorum copiam habeat [Rom. 11, 29] prae cunctis gentibus aliis. Et in hoc tantum populo convenit, hanc dei bonitatem, hoc foedus praedicari, initiationeque infantum testari quo, pro tanto beneficio Ecclesia gratias agat et eo diligentius studeat sanctos domini infantes, ut eos Paulus vocat, et regni coelorum participes, ut Christus, domino quoque educare [Rom. 8, 17]» (VINAY 1975, pp. 98-99).

[15] *Correspondance des Réformateurs* 1870, vol. III, n. 521, pp. 328-329: «Populus est ingens, sed simplicissimus et verae christianae religionis pertinax imitator, quamlibet hactenus multis nominibus infamatus, quod puriorem Christianismum profiteri maluerit, quam se pontificiis exsecrandis sacris et receptae consuetudini atque superstitioni adstringere. Semper patuit impiorum iniuriis et pontificiae tyrannidi, adeo ut saepe factus sit veritatis hostibus praeda, et variis fuerit suppliciis affectus. Sed quamvis conatus sit Antichristus modis omnibus eorum labefactare fidem, coëgeritque nonnunquam simulare multa, non potuit tamen efficere quin etiamnum appareant in simplici populo antiquae religionis vestigia, reluceatque illa Christi simplicitas, modestia et a Christo toties inculcata charitas. Waldenses vulgo vocantur, quorum famam ad aures vestras pervenisse non dubitamus. Agriculturae semper fuerunt studiosissimi, labore manuum et simplicissimis artibus sibi ac familiae victum parantes, sed tam diuturnis variisque pressi afflictionibus, ut vix respirare queant».

Era un «populus» numeroso ma semplicissimo, raccontavano i due riformatori, che seguiva con grande risolutezza la vera religione cristiana. Infamato con molti nomi ignominiosi, patì le ingiurie degli empi e la tirannide pontificia, preda dei nemici della verità e perseguitato da vari supplizi. Forzato in molti modi dall'Anticristo a lasciare la propria fede, fu costretto spesso a simulare, ma non scomparvero le vestigia dell'antica religione, la semplicità, la modestia, la carità, insegnate da Cristo. Erano bravi agricoltori, che si guadagnavano il pane col lavoro delle mani e con modestissime arti. Per qualche tempo non erano stati perseguitati, finché non erano comparsi Lutero e gli «Evangelii professores», che avevano minacciato di rovina il regno dell'Anticristo e riaperto lo scontro («recruduit pugna»). Su quei "buoni" ora pesava tutta la violenza dello scontro, come se un «lupus rapacissimus» scatenasse tutta la sua rabbia contro un innocente gregge.

Gli "eretici valdesi", i «Waldenses», tanto a lungo mal considerati, divenivano dunque un popolo eletto, pacifico, semplice e indifeso. Semplicità evangelica, povertà contadina e santità dei costumi erano così associate in un'immagine agiografica, peraltro ribadita da successive fonti riformate: come l'*Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 iusque l'an 1561 contre le peuple appelé Vaudois...*[16], opera attribuita con varie ragioni al pastore Estienne Noël, dove si raccontava come i valdesi rispettassero i dieci comandamenti vivendo «en la crainte de Dieu», non sopportando che in mezzo a loro regnassero iniquità «comme sont les sermens illicites, les periures, blasphemes, maudissons, execrations, les iniures, noises, dissensions, les yvrogneries, gourmandises, les paillardises, divinations, sorcelleries ou enchantemens, les larrecins, usures, tromperies et choses semblabes»[17]. Grazie anche all'ampia diffusione delle opere di Jean Crespin, in seguito fu consegnata al mondo protestante l'immagine dei valdesi come prototipi del martire, la cui mansuetudine era solo pari alla perseveranza nella fede, una virtù che li aveva portati all'estremo sacrificio[18].

---

[16] Edita in traduzione italiana (*Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese*) e col testo francese in appendice da Enea Balmas: *Storia delle persecuzioni* 1975. Sulla complessa storia di queste narrazioni cfr. anche GILMONT 1982, pp. 167-202.

[17] *Storia delle persecuzioni* 1982, p. 236.

[18] Sin dalla prima edizione del 1545 del *Livre des martyrs*, Crespin dava notizie brevi ma circostanziate delle persecuzioni di Cabriéres e Merindol. Nel 1554, lo scrittore e tipografo ginevrino redasse un'apposita *Histoire* dedicata ai massacri dei valdesi di Provenza; tale scritto fu poi incluso, in una versione ulteriormente completata da nuovi documenti, nelle edizioni del *Livre des martyrs* a partire dal 1555. Cfr. JEAN CRESPIN 1555.

3. Il martirio.

La nuova Chiesa riformata aveva rinnovato l'esaltazione del martirio. Di fronte alla scelta tra la sottomissione ai magistrati o la fuga, Calvino aveva inizialmente favorito una sorta di "strategia del martirio", sostenendo anche, nel 1554, la pubblicazione del *Livre des martyrs* di Crespin, soprattutto al fine di spronare un sempre maggior numero di fedeli a difendere la propria fede anche con la vita e contrapponendo, come osserva Frank Lestringant, «la résistance héroïque» dei martiri alla «lâcheté des nicodémites»[19]. Non si trattava certamente di rinnovare il culto dei santi o delle reliquie, che peraltro da tempo i riformati andavano combattendo o addirittura distruggendo nei numerosi episodi iconoclastici, ma piuttosto di sottolineare nel martirio dei perseguitati il potere della parola, della testimonianza evangelica, piuttosto che la sofferenza dei corpi. Né d'altra parte, coloro che con tanta insistenza, soprattutto tra i primi riformatori francesi, come Farel, Marcourt, Viret, negavano la necessità del rinnovato sacrificio della messa tacciandolo di idolatria, potevano, questi stessi, esaltare il sacrificio di corpi umani.

Sono gli anni anche in cui Pierre Viret indirizzava ai perseguitati, «à tout ceux qui souffrent persécution», la sua *Epistre consolatoire* del 1541, in cui si prefiggeva di fornire le basi bibliche per resistere alla persecuzione[20]. Viret elaborava «une théologie pratique pour temps de persècution»[21] in cui i fedeli perseguitati erano i prosecutori sia dei testimoni dei primi secoli, sia del popolo ebraico che usciva dall'Egitto. I perseguitati dovevano abbandonare i valori del mondo, dovevano essere disposti «plustost trestous à mourir que d'abandonner nostre Espoux Jesus»[22], dando prova di saggezza, di moderazione, di pazienza. Ed egli forse aveva in mente anche i valdesi di Provenza e di Piemonte, di cui aveva scritto nel 1535 come di un «populus» semplicissimo, un povero gregge di pecore alla mercé di lupi feroci[23]. Anche Theodore de Bèze, nella sua *Histoire ecclesia-*

---

[19] Lestringant 2015, p. 32.

[20] *Epistre consolatoire* 1541.

[21] Besse 2014, pp. 177-193, in particolare p. 186.

[22] Ivi, p. 189.

[23] George Besse ipotizza che l'*Epistre consolatoire* potesse esser stata letta in quegli anni anche tra i valdesi di Provenza, poiché Crespin, nel narrare gli accadimenti di Merindol e Chabrières e le persecuzioni subite dai provenzali nel 1545, inseriva alcuni discorsi attribuiti agli anziani dei villaggi, la cui retorica sembra perfettamente influenzata dall'*Epistre* del Viret, sia negli accenti ispirati alle fonti bibliche, sia nel richiamo a resistere alle persecuzioni contro «la chaire voluptueuse et rebelle», sia nell'evocare con parole identiche «la cité permanente et eternelle, en laquelle n'y aura point de mutation, povreté, misère, larmes, pleurs, deuil ou tristesse».

stique, riprendendo molti materiali dall'*Histoire des martyrs* di Crespin soprattutto nel raccontare le stragi di Chabrieres e Merindol del 1545, sottolineò i temi della persecuzione e del martirio assieme alla laboriosità, alla lealtà, all'onestà di questa popolazione, nemica «des vices» e benedetta da Dio:

> Et combien que les lieux où ils se retirerent, fussent tous deserts tant à cause des guerres, que pour l'aspreté du pays, si est-ce que Dieu y a tellement benit leur labeur assiduel, qu'ils les ont rendus abondans en bleds, vins, huiles, miel, amandes, & grand bestail, iusques à en soulager tout le pays: leur vie par l'attestation et voix publique a tousiours esté paisible. Ce qui les a rendus agreables à leur voisins, aians acquis la reputation d'estre gens loyaux, charitable à merveilles, paians leurs debtes sans plaidoier: & en general ennemis des vices[24].

Nel 1580, anno di edizione dell'*Histoire ecclesiastique*, tuttavia Bèze registrava, evidentemente ormai senza perplessità, un mutamento profondo da parte di quegli antichi valdesi, decisi ad abbandonare il martirio per difendere «courageusement» il loro diritto a un culto pubblico. La «secte Vaudoise», raccontava Bèze, avendo aderito alla Riforma, aveva iniziato ad organizzarsi fino a costituire delle chiese dove si esercitava il culto «publiquement et ouvertement». Seppur con parole caute, Beze riconosceva ormai che queste chiese, attraverso la resistenza armata e la diplomazia internazionale, si erano consolidate sul territorio del Piemonte:

> Les Eglises des vallees de Piemont, à savoir d'Angrogne, Lucerne, S. Martin, & autres païs habités de temps immemorial par une partie de ceux qui estoyent restés de la persecution iadis dressee contre ceux qu'on à appellés Albigeois & Vaudois, [...] ne laisserent toutes fois d' estre rudement assaillis des l'an 1555, principalement estant le Parlement solicité par quelques gentils-hommes du val S. Martin: mais ayans persisté courageusement, & toutesfois en toute modestie, estans aussi entrevenue l'intercession des Princes protestans, & des quatre Cantons evangeliques de Suisse, Dieu les à tousiours maintenus encores qu'ils ayent publiquement & ouvertement fait profession de la Religion, avec entiere exercice d'icelle[25].

Così Viret, nell'*Epistre consolatoire*, esortava a raggiungere «une cité permanente et éternelle, en laquelle n'aura point de mutation, povreté, misère, larmes, pleurs, dueil, ennuys et tristesse», ivi, pp. 192-193.

[24] THÉODORE DE BÈZE 1580, p. 35.

[25] Ivi, pp. 137-138.

4. Verso la resistenza armata: Pierre Viret.

Come si giunse, dunque, a questo radicale mutamento di prospettiva, prima ancora che le guerre di religione in Francia sanzionassero la legittimità dello scontro cruento per l'affermazione dei diritti di una minoranza riformata?

Fin dagli anni '30, la via d'uscita che Farel aveva proposto alle comunità valdesi, sempre in bilico tra clandestinità e persecuzione, assimilate dal punto di vista liturgico e sacramentale, fu quella di una chiesa alternativa, che amministrasse anche i sacramenti e che accompagnasse i fedeli in un culto alla luce del sole. Il «peuple» valdese doveva prendere atto che la vera chiesa non era quella di Roma e che era necessario edificare concretamente un'altra chiesa, con un'altra liturgia e altri sacramenti, così come stava avvenendo in Germania, ma soprattutto in Svizzera e, si sperava, anche in Francia. Era un programma che porterà, alla fine degli anni '50, nell'alta Val Chisone alle prime azioni iconoclastiche, agli attacchi alle chiese cattoliche e a una destabilizzazione religiosa che sfocerà poi nello scontro armato[26].

Sarà un percorso, negli «anni del silenzio», soltanto ipotizzabile, ma che sembra ideologicamente segnato da quei riformatori che con la popolazione delle Valli ebbero più stretta dimestichezza.

Fin dal 1530 Guillaume Farel, assieme ad Antoine Marcourt, Antoine Froment, Pierre Viret, iniziarono nella Svizzera romanda e in territorio francofono, in particolare a Ginevra e a Neuchâtel, quel processo che è stato definito del «renversement de l'autel»[27]. L'attacco polemico di questi riformatori contro l'istituzione romana e il suo clero fu soprattutto rivolto contro la messa. Prima ancora della vicenda dirompente dei *Placards* affissi contro la messa nel 1534 in Francia – e che scatenò la prima dura repressione – già dal 1530 Farel aveva pubblicato a Neuchâtel dei manifesti contro «tout ceulx qui disent la messe» e i partigiani della Riforma negli anni successivi si erano rivolti alle autorità giudiziarie locali contro le «cérémonies papales» attraverso «une clame de justice», una protesta di fronte ai giudici. Facendo appello all'autorità della Scrittura, contro la ragione umana, si rifiutavano in particolare il rito eucaristico e il ruolo del clero, con tutti i suoi privilegi giuridici. Erano denunciati gli ecclesiastici e si giungeva a gesti iconoclastici, con la chiara intenzione di abolire il sistema rituale tradizionale. Così il gruppo di Neuchâtel aveva costruito una forte polemica, attraverso la predicazione e la pubblicistica, che aveva come scopo il rovesciamento del clero.

[26] PEYRONEL RAMBALDI 2015, pp. 15-47.
[27] GROSS 2014, p. 270.

Dopo che la Francia ebbe conquistato parte del Piemonte, tra il 1537 e il 1538, il fratello di Guillaume, Gauchier Farel, al servizio del conte Guglielmo di Fürstemberg, comandante di mercenari tedeschi arruolati dal re di Francia, divenne governatore delle Valli. Secondo una tradizione raccolta nell'*Histoire veritable des Vaudois* – e attribuita con prove stringenti da Daniele Tron al gesuita Pierre Chappuis[28] – si diceva che ad Angrogna in un giorno di festa, nella chiesa di San Lorenzo, mentre il curato stava per celebrare la messa entrò in chiesa un uomo vestito di rosso, con gli stivali e la spada [Gauchier Farel, che erroneamente veniva chiamato Guillaume], e si rivolse al prete contestandogli «les paroles de la consecration». Incapace di rispondere, il curato era stato cacciato dalla chiesa, mentre Farel, armato, saliva sul pulpito e predicava con veemenza. Costretto alla fuga, il prete era stato messo «en ridicule» di fronte a tutta l'assemblea, nella quale già alcuni erano «disposés à s'en défaire». Sembra dunque che, nel 1537, nella val d'Angrogna, l'autorità dei curati locali fosse già gravemente compromessa, la messa denunziata come pratica erronea, e il fratello di Guillaume Farel, un soldato, invitasse alla resistenza i parenti di coloro che i conti di Luserna avevano imprigionato perché non andavano alla messa, dicendo loro «qu'il y avoit mérite à supporter autres choses (mais) non qu'on ravit la liberté de conscience». Così venivano organizzate truppe e si conquistava il castello dei conti, occupandolo per due anni. Gauchier Farel – si diceva nell'*Histoire* – «estoit juge, magistrat, intendant de justice, directeur de ceux qui doutoient. Son métier le plus ordinaire estoit celui de predicant»[29].

Divulgatore di questa concezione aggressiva della nuova fede fu soprattutto Pierre Viret, il riformatore nato a Orbe, studente a Parigi nel Collège di Montaigu, evangelizzatore tra Neuchâtel e Payerne, che da qualche tempo la storiografia ha riscattato dal suo ruolo di "riformatore minore", giudicando necessario un «processus de "dé-calvinisation" [...] afin de parvenir à un comprension plus fine et plus nuancé du profil de ce reformateur»[30].

L'antica eterodossia valdese sopravvissuta per secoli, a volte nel compromesso, sempre nella clandestinità, sopportando la violenza o resistendo con gli strumenti che la giustizia del tempo offriva[31], si trovò accusata di "nicodemismo" da parte di coloro che condividevano le medesime battaglie per la "vera fede". La

---

[28] TRON 1990, pp. 3-33.

[29] Citato in JALLA 1982, pp. 49-50).

[30] CROUSAZ, SOLFAROLI CAMILLOCCI 2014, p. 10.

[31] Come nel caso del processo, per ordine del re di Francia, al domenicano Jean de Rome, accusato all'inizio degli anni Trenta di aveva scatenato una persecuzione contro i valdesi di Provenza senza autorizzazione reale, cfr. SAMBUC 1963, pp. 180-195.

durissima accusa di idolatria, che già riformatori prima di Calvino, da Zwingli a Bullinger, da Ecolampadio a Butzer, da Farel a Viret, avevano lanciato contro coloro che accettavano compromessi[32], aveva sfiorato anche i barba, andati a interrogare Butzer ed Ecolampadio. Già nella prima risposta che Ecolampadio diede a Morel e Masson si diceva:

> Però noi abbiamo udito che per timore delle persecuzioni, dissimulate a tal punto la vostra fede, e la nascondete, che comunicate pure con gli infedeli e andate alle loro abominevoli messe, nelle quali avete imparato a bestemmiare la morte e la passione di Cristo[33].

L'intransigenza di Calvino era condivisa soprattutto da Viret, che produsse fiumi di scritti contro i "nicodemiti", esortando, come si è detto, già nell'*Epistre consolatoire* del 1541 a «plustost tous mourir, que d'abandonner nostre Espoux Iesus, pour paillarder avec la grande ribaude, mere de fornication»[34]. Ai fedeli, in un altro testo, suggeriva la fuga dall'Egitto, come gli antichi ebrei, «car il est bien difficile et presque impossible, de vivre entre les Babyloniens et les Egyptiens, sans estre souillé de leurs abominations», immagine che avrà grande successo in grande parte della pubblicistica riformata[35].

Fino al 1547 dunque il messaggio di Viret era o martirio o fuga. La realtà europea e quella in Francia tuttavia stavano rapidamente mutando e, in una nuova *Epistre envoyee aux fideles qui conversent entre les papistes*[36], pur minacciando coloro che commettevano «idolatrie et superstition» – un peccato che allontanava completamente da Dio[37] – e incitandoli a separarsi dagli infedeli uscendo da Babilonia, Viret riconosceva l'enorme difficoltà per «un si grand nombre de peuple» di trovare in quel momento «un pais de liberté»[38]. Nello scritto, molto articolato, l'immagine del popolo d'Israele suggeriva dunque proposte più audaci: se Dio ha separato il suo popolo, «peuple sainct»,[39] da tutti gli altri popoli e gli ha donato anche leggi, ordinanze, cerimonie diverse da tutti gli altri popoli affinché non fosse indotto ad accostarsi e a confondersi con i popoli pagani, an-

---

[32] Eire 1986.

[33] «Audimus autem, quod metu persecutionem fidem vestram ita dissimuletis et occultam habeatis, ut etiam communicetis cum infidelibus et accedatis ad abominabiles illorum missas, in quibus mortem et passionem Christi blasphemari didicistis» (Vinay 1975, pp. 52-53).

[34] Besse 2014, p. 189.

[35] Eire 2014, pp. 59-75, in particolare p. 67.

[36] *Epistre envoyee* 1547.

[37] Ivi, p. 15.

[38] Ivi, p. 52.

[39] Ivi, p. 63.

che il popolo di Dio dei suoi tempi avrebbe dovuto separarsi dagli idolatri e dagli infedeli, senza dissimulare.

Nelle *Remonstrances aux fideles qui conversent entre les Papistes*[40] – un piccolo commentario, scriveva Viret, al libro di Ester –, sempre nel 1547, si poneva invece con assoluta centralità ed evidenza il problema di coloro che per molte ragioni, per difficoltà, per dubbi personali, per debolezza, ma soprattutto per il loro ruolo pubblico, di ministri o di magistrati, non erano ancora pronti alla fuga. Era sempre l'Antico Testamento a offrire la trama del ragionamento, in particolare il lungo periodo degli ebrei a Babilonia, anche se per Viret i fedeli che stavano nelle terre dell'Anticristo si trovavano in condizioni anche peggiori di quelle degli ebrei[41]. Il popolo eletto, dunque, si estendeva dall'Antico al Nuovo Testamento fino al presente.

L'enorme difficoltà a risolvere il problema del nicodemismo attraverso la partecipazione a chiese pubbliche, in cui fosse praticato «le ministere de l'Evangile»[42], costringeva dunque Viret a raffinare il proprio ragionamento[43]. L'episodio di Ester insegnava che coloro che si trovavano alla corte dei principi, in grado di aiutare il popolo di Dio, dovevano agire prima che Dio li punisse. Attraverso una serie di citazioni di passi biblici, il riformatore dimostrava che compito dei ministri, spinti dallo spirito di Dio e dal dono della profezia, era di diffondere la vera dottrina soprattutto presso i principi e i magistrati, ai quali bisognava mettere sotto gli occhi «le Livre de la Loy», affinché imparassero a governare secondo quel libro. Il ministro e pastore, certamente, non doveva in alcun modo «empoigner les armes & la glaive, & [...] usurper a soy, l'office du Prince & du magistrat, & de se mesler de faire ce qui est proprement & specialement commis au magistrat», ma questo impegno competeva al magistrato, il cui ufficio era «d'abbatre les idoles & tous les instruments d'idolatrie»[44]. Contrario a chi individualmente compisse atti iconoclastici o scatenasse sedizioni, Viret rimetteva dunque ai principi e ai magistrati il dovere di abbattere gli idoli, o a chi, come Gedeone o come Mosè, avesse ricevuto da Dio una particolare vocazione. Se nel-

---

[40] Il titolo enuncia gli intenti dell'autore: *Remonstrances aux fideles qui conversent entre les Papistes: et principalement à ceux qui sont en court, et qui ont offices publique, touchant le moyens quilz doivent tenir en leur vocation, à l'exemple des anciens serviteur de Dieu, sans contrevenir à leur devoir, ny envers Dieu, ny envers leur prochain: et sans se mettre temerairement en dangier, et donner par leur temerité et par leur coulpe, iuste occasion à leur adversaires de les maltraitter*, A Geneve, Chez Iean Girard, 1547.

[41] Ivi, p. 12.

[42] Ivi, p.17.

[43] Ivi, p. 16.

[44] Ivi, pp. 30, 32.

lo sfondo aleggiava sempre il timore dell'anabattismo violento, della guerra dei contadini e dell'esperienza traumatizzante della città di Münster, Viret si appellava tuttavia alle «vocations particulieres», dispensate da Dio, come «un Prince souverain, qui dispose de ses serviteurs, & des choses appartenantes à son Royaume» per affermare il diritto alla resistenza al tiranno[45].

Il tema della tirannia veniva dunque affrontato attraverso gli esempi offerti dalla Bibbia per dedurne che i principi tiranni, nel momento in cui perseguitavano il popolo di Dio, precipitavano verso la propria rovina. Citando i profeti Zaccaria e Geremia, e ricordando i molti popoli, Babilonesi, Persiani, Medi, Greci, Romani, che avevano perseguitato la Chiesa, Viret si domandava: «que sont devenuz tous ces grans Princes, avec leurs peuples, Royaumes et Empires? Tout est devenu à neant. Tout est converty en terre, & en pouldre»[46].

L'appello si riferiva tuttavia ai tiranni del presente, il papa Anticristo e i principi che lo sostenevano. Anche in questi tempi Dio aveva lasciato che infuriassero le persecuzioni, come nel caso dei fedeli di Provenza o dei fatti di Germania, a causa dei quali la Germania era stata umiliata. Sembrava che l'Anticristo avesse vinto ma, concludeva Viret,

> les tyrans donc qui ont persecuté de tout temps le peuple de Dieu, & tous les Royaumes, ou ilz ont esté si cruellement tyrannizez, & principalement, tous ceux qui ont esté les boutefeux, & les ministres de telle iniquité, & les bourreaux des pauvres enfans de Dieu, & ceux semblablement, qui ont consenty: ilz ont bien iuste occasion, de craindre le iugement de Dieu[47].

Era affrontato, dunque, il tema spinoso del «prendre les armes contre les persecuteurs», atto profondamente errato «si nous n'y sommes appellez de Dieu, par legitime & certaine vocation»[48]. Per difendersi invece bisognava avere magistrati e capitani «ordonnez de Dieu», i quali soltanto Dio «a armez du glaive». Era dunque legittimo difendersi con le armi «quand le Magistrat le faict au nom de Dieu, pour la defence des bons, & pour la punition des mauvais: il ne le faict pas en son nom particulier [...] mais en l'authorité & par le comandement de Dieu». I magistrati potevano dunque fare anche la guerra, se legittima «pour resister à la puissance & à la violence des ennemiz»[49].

---

[45] Ivi, pp. 41-43.
[46] Ivi, p. 126.
[47] Ivi, p. 198.
[48] Ivi, p. 236.
[49] Ivi, pp. 332-333, 338.

Questo trattato, profondamente ondeggiante di fronte al problema della resistenza armata, si ampliava nel 1559 quando, soprattutto in Francia, cominciarono a moltiplicarsi i membri delle nuove chiese riformate, conquistando anche elementi della nobiltà. Gli ugonotti erano divenuti una forza e martirio, esilio o resistenza passiva divenivano sempre più difficilmente praticabili. Viret, dunque, iniziò a proporre con sempre maggior decisione un'altra soluzione alle tentazioni nicodemitiche: la resistenza armata contro i tiranni idolatrici, esposta sempre più chiaramente anche in trattati successivi[50].

5. *«Le peuple vaudois» e il diritto alla difesa*[51].

Pur non essendo il primo ad affrontare il problema del diritto alla resistenza al tiranno, l'influenza di Viret sul successivo calvinismo sembra indubbia. A Ginevra, inoltre, Viret si occupava, assieme a Calvino di preparare i giovani pastori che dovevano andare in missione in Francia, ma anche nelle Valli valdesi e in Calabria, per i quali pubblicò libri come la *Familiere et ample instruction en la doctrine chrétienne et principalement touchant la divine providence et predestination…*(Ginevra 1559); i *Traittez divers pour l'intructions des fideles* (Ginevra 1559); *De la vrai et fausse religion touchant les voeus et sermens licites et illicites…* (par Jean Rivery, 1560), opere destinate a mettere in luce chiaramente le differenze tra protestanti e cattolici[52].

Questa offensiva missionaria, molto studiata nei metodi e nelle ragioni, coinvolse dal 1555 le Valli del Piemonte, con l'invio di numerosi predicatori; circa una trentina tra il 1555 e il 1562[53]. Tra i primi Ètienne Noël di Troyes, in Champagne, Humbert Artus, originario del Barrois in Lorena, poi Cosme Brevin, amico ed allievo di Guillaume Farel, e molti altri tra i quali, verso la fine di ottobre 1559, il napoletano Scipione Lentolo, formatosi a Napoli nell'ordine carmelitano e poi in contatto in Italia tra il 1540 e il 1550 con numerose realtà filoriformate. Nel 1559 era a Ginevra nella chiesa italiana, dove era ministro Lattanzio Ragnoni[54].

Il Lentolo redasse una lettera ben nota, scritta nel 1561, rivolta a «un Seigneur de Geneve», Théodore de Bèze, con la narrazione dei fatti accaduti nelle

[50] Eire 2014, p. 69.
[51] Su questo tema si veda il saggio di Civale 2014.
[52] Linder 1964, p. 40. Linder 1966, pp. 125-137.
[53] Tron 2015, pp. 49-76, in particolare p. 50.
[54] Fiume 2003.

Valli, nel 1560-61, tra la popolazione aderente alla Riforma e il duca di Savoia Emanuele Filiberto; un testo più radicale della successiva e anonima *Histoire memorable*, di cui fu una delle fonti e che oggi è ragionevolmente attribuita allo stesso Lentolo[55]. Scipione Lentolo nel 1560 ben poco conosceva degli antichi valdesi e delle loro Valli, ma ben sapeva che i villaggi in quelle zone «publice Evangelium profitentur». Nella lettera si descriveva una popolazione dedita all'agricoltura, poco adatta a combattere e incapace di respingere «publicas iniurias». Il duca di Savoia pretendeva che obbedissero a lui e al Papa, imponendo ministri papisti e l'«esecrandam missam». Obbedienti nel pagare i tributi, le taglie e ogni altra cosa, essi tuttavia non volevano tradire «veram Jesu Christi Religionem», ricevuta fin da tempi antichissimi dai loro antenati. Sebbene i loro ministri li esortassero alla pazienza, i mali crescevano e a nulla serviva «patientia nostrorum». Il «populus» quindi, nonostante il dissenso di alcuni dei ministri («Id quod tametsi aliqui Ministrorum non recte factum asseverabant»), aveva deciso di prendere le armi. Sebbene il tiranno avesse inviato suoi ufficiali come il conte della Trinità («quem ego rectius loquendi gratia potius Tyrannitatis Dominum vel Tyrannitatem appellabo») con numerose milizie, i «nostri» in piccolissimo numero avevano respinto soltanto con fionde milleduecento soldati.

Le sofferenze del popolo, la pazienza a lungo esercitata, il principe-tiranno e il papa-Anticristo alleati, che perpetravano i loro inganni per imporre «horrendum Missae idolum», la fiducia completa nella «Dei benignitate ac auxilio» e nella bontà della propria causa, l'empietà e la perfidia degli avversari, tutti questi argomenti, raccontava Lentolo, portarono infine i «nostri» a difendersi strenuamente, decisi «ut potius moriantur quam perfido ac impio Principi in re tam abominabili ullo modo pareant». E combattevano, un piccolo numero di fedeli che resistevano con fionde a un fortissimo numero di nemici, come Davide contro Golia, gridando «vivat Jesus Christus»[56]. Molti elementi di questa narrazione, ispirati alle storie bibliche[57], erano ricorrenti e presenti anche nei testi di Viret, come l'immagine del giovane Davide, armato soltanto di una fionda[58].

Saranno quindi le stesse *Historie*, redatte in quegli anni, che costruiranno l'immagine del popolo delle Valli. L'*Histoire memorable*, su cui ha scritto parole importanti Enea Balmas, prima relazione di quegli accadimenti redatta da un te-

---

[55] *Histoire memorable* 1972, pp. 23-39. Cfr. FIUME 2003, pp. 231-237.

[56] Epistola latina di Scipione Lentolo a Théodore de Bèze, edita in *Histoire memorable* 1972, pp. 148-160.

[57] Sull'uso dell'Antico Testamento nelle guerre di religione cfr. JOUANNA et al. 1998, pp. 205-208; KELLEY 1973, p. 42.

[58] BESSE 2014, pp. 182-183.

stimone oculare, probabilmente lo stesso Lentolo, per celebrare una "liberazione" realizzata dal Signore, come quelle che periodicamente erano state operate a favore del popolo d'Israele, fu anzitutto opera di propaganda, rivolta soprattutto al mondo riformato francese. Vi sarà descritto un popolo debole ma eroico, raramente definito "Vaudois", ma piuttosto «peuple» o «ceux des Vallées», impegnato in una guerra difensiva e santa, che dimostrava quanto «la puissance de Dieu est grande, à la deffence des siens en leur plus grande necessité»[59]. Quel Dio che si dimostrava «admirable», così come aveva fatto nel tempo passato con il popolo d'Israele, agiva direttamente nello scenario degli scontri («furent tellement fortifiez de Dieu qu'en bref tournerent leurs ennemys en fuyte, et en tuerent plus de soixante, avec perte seulement de trois de leurs gens»). La narrazione era tutta tesa a esaltare «quelles merveilles le Seigneur ha faites de nostre temps, au milieu d'un si bas et impuissant peuple»[60].

Nell'altra *Histoire*, sempre anonima, ma redatta probabilmente da Estienne Noël, francese di Troyes e ministro di Angrogna – della cui formazione poco conosciamo, ma che nel 1555 veniva certamente da Losanna, nella cui Accademia insegnavano Pierre Viret e Théodore de Bèze[61] – era ormai dominante l'immagine del Dio d'Israele, «le Seigneur des armees», che protegge e libera i suoi fedeli, il suo «peuple» («le peuple d'Angrogne» in questo caso), storia esemplare anche per i fedeli del «paouvre royame de France». «Ceux qu'on à nommez Vaudois» erano ricordati fin dalle loro primitive origini: povera gente, dispersa in molte regioni lontane, ma semplice e operosa, che viveva secondo le regole della parola di Dio, pur non avendola conservata in tutta la sua purezza, e sempre duramente perseguitata. La narrazione voleva mostrare come Dio salvaguardasse i suoi, se essi vi si abbandonavano fiduciosi. Questi perseguitati erano un «peuple» che «du commencement se retira dedans les hautes montagnes de Piemont» e che riuscì a moltiplicarsi pur tra le persecuzioni, finché Dio non lo liberò in modo miracoloso[62].

Estienne Noël non evocava più la «plebs indiga et pusilla», protagonista degli scritti dei barba Morel e Masson. Il «peuple vaudois» era un popolo organizzato in assemblee di capifamiglia, in «paroisses & Syndicats», parrocchie e comuni, i cui rappresentanti erano convocati di fronte alle autorità ducali e face-

---

[59] *Histoire memorable* 1972, p. 70.

[60] Ivi, pp. 90, 102.

[61] Nel giugno del 1556, in una lettera piena di entusiasmo di Simon Sulzer a Johan Marbach, si diceva che gli abitanti delle Valli a migliaia professavano Cristo apertamente e che i loro ministri provenivano dalla scuola di Losanna (*Storia delle persecuzioni e guerre* 1975, p. 87). Sull'Accademia di Losanna, cfr. Crousaz 2012.

[62] *Storia delle persecuzioni* 1975, pp. 231-232.

vano alleanze con le popolazioni al di là dei confini, come «ceux de Pragela». Avevano dei «ministres» che predicavano pubblicamente rischiando anche la vita[63]. Nella confessione di fede pubblicata in questa *Histoire des persecutions et guerres*, la prima confessione a stampa dei valdesi riformati del Piemonte, della cui redazione poco finora si conosce[64], si faceva uso di un linguaggio assai particolare: la sovranità, infatti, veniva distinta in principi e magistrati, «les puissances superieures». «Le peuple» – pur riconoscendo che «les puissances superieures (comme Princes et Magistrats) sont ordonnees de Dieu et que quiconque leur resiste il est rebelle a Dieu» – dichiarava che si trattava di un'obbedienza condizionata, cioè a patto «toutesfois qu'ils ne commandenz chose qui soit contre l'honneur de Dieu, lequel est le souverain prince de tous»[65].

E la distinzione tra una pluralità di «potestates» stava divenendo centrale nel dibattito europeo sul potere e sull'opposizione a un sovrano persecutore della parola di Dio. Già nel 1530 Martin Butzer, nella seconda edizione del suo commentario ai quattro Evangeli, più volte ristampato e, com'è noto, guida fondamentale per Calvino soprattutto nell'interpretazione dell'Epistola ai Romani[66], elaborava una visione pluralista dei poteri dati da Dio anche ai magistrati inferiori, legittimando il diritto di resistenza del buon pastore, che non deve mai abbandonare il gregge quando arriva il lupo, l'*impius tyrannus*. Questa visione pluralista delle «potestates», si estendeva dunque perfino all'idea di una resistenza privata del tutto straordinaria da parte di uomini voluti da Dio, come Mosé, Abramo, Elia... Si trattava di una concezione condivisa da Capitone, da Bullinger, e anche, come abbiamo visto, da Pierre Viret, «une vision strasbourgeoise et même haut-allemande» che legittimava in modo «étonammement vaste» la resistenza «du peuple entier contre les potentats tyranniques»[67].

Sembra difficile dire se, e in quale modo, queste riflessioni filtrassero nella confessione valdese del 1556. Si può soltanto osservare, in mancanza di altre prove, che il riformatore Pierre Viret, legato soprattutto a Guillaume Farel e a Calvino, fu pastore della chiesa di Losanna dal 1536 al 1559. Da Losanna giun-

---

[63] Ivi, p. 236, 249.

[64] Su questa confessione di fede, cfr. PEYRONEL RAMBALDI 2008, pp. 31-65.

[65] *Storia delle persecuzioni* 1975, p. 236.

[66] Si tratta de *In sacra quatuor Eva[n]gelia, Enarratione perpetuae, secundum & postremum recognitae* [1530], testo diffuso anche in Italia nei primi decenni del Cinquecento. Sull'importanza di Butzer nell'elaborazione del pensiero sul diritto di resistenza, cfr. SKINNER 1989, II, pp. 287-295, ma soprattutto ZWIERLEIN 2006, pp. 61-75.

[67] Ivi, p. 69. Lo Zwierlein chiarisce che queste posizioni egualitarie affondavano le loro radici nella realtà politica dei cantoni svizzeri, che non conoscevano gerarchie di poteri perché sopra i magistrati cantonali esisteva solo Dio, ivi, p. 70.

gerà nel 1555 Etienne Noël, che accompagnava il pastore Gilles des Gilles di ritorno alle Valli dopo un viaggio nel Regno di Napoli, e fu in quel periodo che egli divenne ministro di Angrogna. Rapporti stretti tra il Noël e il Viret furono dunque possibili, e possono spiegare le particolari intonazioni della prima confessione di fede presentata dalle comunità valdesi riformate al loro sovrano.

Una conclamata identità come «popolo valdese» a metà del Cinquecento, dunque, sembra essersi già formata, quando con la Riforma si organizzarono le prime chiese locali: pastori, maestri, sindaci, capifamiglia, tutti i rappresentanti delle comunità, secondo la narrazione di Noël, si ritrovavano compatti «contre les potentats tyranniques». Nel duro dibattito, descritto dal Noël, tra coloro che sostenevano il diritto alla resistenza per un popolo costretto, in condizioni di così grave necessità, a respingere la violenza dei nemici e quelli invece che erano contrari, era prevalsa la convinzione che si trattava di una causa giusta per salvaguardare la vera religione, la propria vita e quella di mogli e figli[68]. Il popolo valdese aveva dunque pienamente aderito alle convinzioni propagandate dai riformatori romandi, seguendone la strategia fino al punto di assalire, a Bobbio e a Villar, le chiese distruggendone le immagini e abbattendone gli altari. E a tutto questo si aggiungeva la convinzione gridata ad alta voce: «Chi non vede che il Signore combatte per noi?»[69].

Scipione Lentolo, in una delle due più tarde versioni della sua *Historia delle grandi e crudeli persecutioni*, inserì alcuni passi che mostrano come la vicenda piemontese avesse acquisito un significato esemplare all'interno della discussione sul diritto di resistenza:

> Avvenne fratanto, che posto di nuovo in consulta, s'era lecito difendersi in tale estremità con l'armi, ve ne furono di quelli, i quali difendevano, che di sì: e ne allegavano le seguenti raggioni. Che al popolo era lecito difendersi, a ripulsare la ingiuria, e violenza de loro aversarii in simil necessità e così estrema: percioché (diranno essi) ciò si faceva, per difendere una giusta e santa causa, ch'era di mantenere la vera Religione: a conservare la vita et honor loro, delle mogli e figliuoli loro: e tanto più che tal guerra era lor fatta ad istigatione del Papa, anzi da lui stesso e da suoi, non propriamente di volontà de lor Prencipe. Vi fu uno che disse, Io sono obligato al mio Prencipe di esser fedeli [sic], a rendergli quello, che gli sono per ragione di Suddito e Vassallo quanto alle cose civili et humane tenuto: egli

[68] *Storia delle persecuzioni* 1975, p. 123.
[69] Ivi, p. 170.

poi all'incontro per ogni bene è obligato, non solo di non farmi egli violenza, ma di prohibire, che non mi sia fatta[70].

Molti erano gli argomenti radicali evocati in questo testo: il diritto alla difesa «privata» per salvare, oltre che la libertà di coscienza, la vita propria e quella della famiglia quando si veniva attaccati con la violenza (*vim vi repellere licet*); il patto implicito tra principe e sudditi, che entrambe le parti erano tenuti a rispettare; il diritto inalienabile, infine, sulle proprie terre: «e' terreni gli ho da miei passati – avrebbe detto uno dei contadini di Angrogna –, e' gli ho coltivati molto tempo con sudori di sangue, per nutrir poveramente me e' la mia piccola famiglia: e perciò delibero di difendermi da questa ingiusta violenza o morire»[71].

In una lettera del 16 novembre 1572, dopo che nel 1561 era stata firmata la *Capitulazione* tra il duca e gli abitanti «nelle Valli di Luzerna, con concessione di diversi Privileggij», il cosiddetto accordo di Cavour, il governatore delle Valli Sebastiano Grazioli si lamenterà che nelle Valli di qua e di là dai monti (del Piemonte e del Delfinato) il corpo pastorale riformato tentava di creare un'identità comune valdese, che attraversava addirittura le frontiere politiche:

i ministri [i ministri riformati] infiamano tanto il popullazo, con dirle che sono tutti di un populo Valdese, et che se suono fatti bruggiare et amazzare et suono corssi una medema fortuna per ottener questa cappitulatione, et che più tosto deveno star al periglio dela morte che lassiarssi tuoglier la libertà de la luoro relligione[72].

La resistenza armata del 1560, essersi fatti «bruggiare et amazzare» e aver combattuto assieme, aver «corssi una medema fortuna», così come l'aver ottenuto una «capitulatione» dal sovrano, rinsaldavano dunque la costruzione dell'immagine del «peuple vaudois».

Se la convinzione di essere un «popolo» sembra essere stata indotta, nella popolazione valdese e riformata, dall'esterno, non altrettanto, mi sembra, si può dire per la convinzione che le proprie terre e le proprie famiglie di potessero difendere anche con le armi. Il caso della comunità di Angrogna, studiato da Martino Laurenti tra la seconda metà del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento, che vede conflitti armati nel 1484, 1491, 1496, 1535 e infine nel 1560, è anche il caso di una società contadina da decenni in forte tensione nella difesa dei propri diritti, ottenuti attraverso annose pattuizioni con i signori locali. Periodi-

---

[70] FIUME 2003, pp. 71-72.
[71] Ivi, p. 72.
[72] PASCAL 1909, p. 21.

camente, dagli anni ottanta del Quattrocento, questa società contadina, accusata di eresia, minacciata dalle truppe ducali e a rischio di perdere i privilegi conquistati, reagisce collettivamente alla repressione antiereticale, trincerandosi sulle alture, resistendo sui pascoli e obbligando gli attaccanti a venire a patti. Il comune rurale, strutturato con organi elettivi e consigliari, abituato ad una gestione collettiva delle risorse, fornisce la cornice necessaria per la resistenza armata. È esemplare l'episodio citato da Laurenti di Pantaleone Bersatore, incaricato dal duca nel 1535 di reclutare cinquecento uomini per dar la caccia ai pericolosi «valdensibus seu pauperum de lugduno», dopo l'arresto in val d'Angrogna di un compagno di Farel, Antoine Saulnier. La campagna del Bersatore si risolse in una resistenza armata collettiva sulle alture e in un patteggiamento finale con il duca[73].

Bibliografia

AUDISIO G. 1987, *Pourquoi une Bible en français pour les vaudois?* in *Olivetan, traducteur de la Bible. Actes du colloque Olivetan, Noyon, mai 1985*, a cura di G. Casalis e B. Roussel, Paris, Cerf, pp. 117-134.

BENEDETTI M. 2005, «Digne d'estre veu». *Il processo contro Peironeta di Beauregard,* in «Archivio italiano per la storia della pietà», 18, pp. 121-158.

BESSE G. 2014, *Un théologie des lettres divines. Le cas de l'"Epistre consolatoire" de 1541*, in *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme*, a cura di K. Crousaz e D. Solfaroli Camillocci, Losanna, Éditions Antipodes, pp. 177-193.

Bible 1535, *Bible qui est toute la Saincte escripture... (La), par Pierre Robert Olivetan*, Neuchâtel, Pierre de Vingle [rist. anast. Torino, Albert Meynier, 1986].

CIVALE G. 2014, *Da martiri a combattenti per la fede. La guerra delle valli e le dinamiche della militanza riformata valdese (1555-1561)*, in *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715)*, a cura di Id., Torino, Claudiana (Collana della Società di studi valdesi, 34), pp. 157-182.

[73] LAURENTI 2014, pp. 57-74.

Correspondance 1870, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française,* a cura di A. L. Herminjard, Genève-Paris, H. Georg-Michel Levy frères.

CROUSAZ K. 2012, *L'Academie de Lausanne entre humanisme et Reforme (ca. 1537-1560),* Leiden-Boston, Brill.

CROUSAZ K., SOLFAROLI CAMILLOCCI D. 2014, *Introduction*, in *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme*, a cura di K. Crousaz e D. Solfaroli Camillocci, Losanna, Éditions Antipodes, pp. 7-20.

EIRE C. 1986, *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, New York, Cambridge University Press.

EIRE C. 2014, *Pierre Viret and Nicodemism*, in *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme*, a cura di K. Crousaz e D. Solfaroli Camillocci, Losanna, Éditions Antipodes, pp. 59-75.

Epistre consolatoire 1541, *Epistre consolatoire, envoyée aus fideles qui souffrent persecution pour le Nom de Jesus et Verité evangelique*, Ginevra, Jean Girard.

Epistre envoyee 1547, *Epistre envoyee aux fideles qui conversent entre les papistes, pour leur remonstrer comment ilz se doyvent garder d'estre souillez et polluz par le superstitions et idolatrie d'iceux et deshonnorer Iesus Christ par icelles*, [Genève].

FIUME E. 2003, *Scipione Lentolo. 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana (Collana della Società di studi valdesi, 19).

GILMONT J. F. 1985, *La fabrication et la vente de la Bible d'Olivétan*, in «Musée Neuchâtelois», XXII, 4, pp. 216-218.

GILMONT J.-F. 1982, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVIe siècle: Jean Crispin, Étienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi valdesi, pp. 167-202.

GROSS G. 2014, *Du predicant de la «Dispute de Lausanne» au rédacteur des "Actes": Pierre Viret et la construction du ministère pastoral comme figure d'autorité (1536-1548)*, in *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme*, a cura di K. Crousaz e D. Solfaroli Camillocci, Losanna, Éditions Antipodes, pp. 269-286.

Histoire memorable 1972, *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye Emanuel Philibert contre ses subjectz des Vallées d'Angrogne, Perosse, S. Martin...*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana.

JALLÀ G. 1982, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517-1580*, Torino, Claudiana (reprint dell'ed. Firenze, Claudiana, 1914).

JEAN CRESPIN 1555, *Histoire memorable de la persecvtion & saccagement du peuple de Merindol & Cabrieres & autres circonuoisins, appelez Vaudois*, l'an MDLV.

JOUANNA A. et al. 1998, *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris, Laffont

KELLEY D. R. 1973, *François Hotman: A Revolutionary's Ordeal*, Princeton, Princeton University Press

KITTELSON J. M. 1975, *Wolfgang Capito: from humanist to reformer*, Leiden, Brill.

LANGE (DE) A. 2003, *Bretten, Melanchthon und die Waldenser*, in *Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, a cura di G. Frank e S. Lalla, Ubstadt-Weiher, Regionalkultur (Fragmenta Melanchthoniana, 1), pp. 33-46.

LAURENTI M. 2014, *Difendere i pascoli, difendere le comunità. Comunalizzazione dei pascoli alpini e rivolta armata nelle comunità valdesi tra Quattro e Cinquecento*, in «Histoire des Alpes – Storia delle Alpi – Geshichte der Alpen», 9, pp. 57-74.

LESTRINGANT F. 2015, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, Classiques Garnier.

LINDER R. D. 1964, *The political ideas of Pierre Viret*, Genève, Droz (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 64).

LINDER R. D. 1966, *Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition*, in «Journal of Modern History», 38, pp. 125-137.

PASCAL A. 1909, *Le lettere del governatore Sebastiano Grazioli Castrocaro*, in «Bulletin de la Société d'Histoire vaudoise», 26, pp. 15-38.

PEYRONEL RAMBALDI S. 2008, *«Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido». Resistenza armata e Valdesi nel Cinquecento*, in *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, Atti del XLVII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 8-9 settembre 2007), a cura di P. Gajewski e S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana (Collana della Società di studi valdesi, 27), pp. 31-65.

PEYRONEL RAMBALDI S. 2015, *I riformatori di lingua francese e «les eglises dresées» delle Valli valdesi. Gli anni del silenzio*, in *Riformati, cattolici e organizzazioni ecclesiastiche nelle Valli nella seconda metà del Cinquecento*, a cura di P. Pazé, Perosa Argentina, LaReditore (Collana di studi storici Convegni del Laux, 9), pp. 15-47.

RIVOIRA M., TRON D. 2014, *Il francese nel repertorio linguistico dei valdesi alpini*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 215, pp. 173-194.

ROUSSEL B. 1988, *De Strasbourg à Bâle et Zurich: une école rhénane" d'exégèse (ca. 1525-ca. 1540)*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 68, pp. 19-39.

SAMBUC J. 1963, *Étude analytique du manuscrit J.851 des Archives Nationales. Documents sur le procès de Jean de Roma inquisiteur*, in «Bullettin de la Societé d'Histoire du Protestantisme», 109, pp. 180-195.

SKINNER Q. 1989, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 2 voll.

Storia delle persecuzioni 1975, *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese*, a cura di E. Balmas, Torino, Claudiana.

SZCZECH N. 2012-2013, *Calvin et le groupe de Neuchâtel. Décalages et enjeux de la preface à la Bible d'Olivétan (1535)*, in «Bulletin annuel de l'Institute d'histoire de la Reformation», XXXIV, pp. 33-54.

THÉODORE DE BÈZE 1580, *Histoire ecclesiastique des Eglises reformées au royaume de France*, Genève, Jean de Laon.

TRON D. 1990, *Sulle tracce dell'autore de: «L'Histoire Véritable des Vaudois des Vallées de Piemont»*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 166, pp. 3-33.

TRON D. 2015, *La formazione delle parrocchie della Chiesa riformata e il difficile ristabilimento delle parrocchie cattoliche in Val Pellice dopo il trattato di Cavour*, in *Riformati, cattolici e organizzazioni ecclesiastiche nelle Valli nella seconda metà del Cinquecento*, a cura di P. Pazé, Perosa Argentina, LaReditore (Collana di studi storici Convegni del Laux, 9), pp. 49-76.

VINAY V. 1975, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati con documenti del dialogo fra «prima» e «seconda» Riforma*, Torino, Claudiana.

ZWIERLEIN C. 2006, *La loi de Dieu et l'obligation à la défence: de Florence à Magdeburg 1494-1550*, in *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI[e] siècle*, Actes de la Journée d'étude tenue à Tours en mai 2003, a cura di P. A. Mellet, Genève, Droz, pp. 61-75.

Strategie di sopravvivenza tra i "valdesi" di Calabria fra Cinque e Seicento

RENATA CIACCIO*

La presenza valdese in Calabria fu isolata e sotterranea, al contrario di quella nelle Valli dove, sebbene confinata in un'area geografica ristretta, i valdesi furono riconosciuti come una minoranza "tollerata"e quindi libera di vivere secondo la propria fede e i propri valori[1]. Certo, si trattava di una tolleranza «strappata» e fortemente difesa dai valdesi stessi attraverso una forte resistenza ai reiterati tentativi del governo sabaudo di cancellarli dal territorio dello Stato. Una resistenza che spesso si avvalse delle armi e che comunque fu a lungo protetta, sia dalla confinante Francia che dall'Inghilterra, che avevano tutto l'interesse a mantenere un nucleo dissidente nello stato sabaudo[2].

Una presenza sotterranea e isolata quella della Calabria che – come dicevo – per un periodo molto lungo riuscì a nascondersi e a fingere una debole osservanza del rituale cattolico per continuare a vivere in un territorio reso particolarmente fertile e produttivo per il tenace lavoro di quella gente.

Ma, come ben sappiamo, il lungo periodo di tolleranza e di pace di cui anche i valdesi calabresi avevano goduto, venne interrotto dall'avvento della Riforma prima e dall'adesione al calvinismo più tardi[3] . La strage del 1561 per i poveri ultramontani fu solo l'inizio di un lungo periodo di sopraffazioni e di violenze per alcuni, di "aggiustamenti" e di compromessi per altri[4].

Noi sappiamo che alcuni dei sopravvissuti all'eccidio riuscirono a fuggire per rifugiarsi negli originari luoghi d'insediamento dei loro padri, ma la maggior parte di loro rimase in Calabria dove, spremuti dai continui tributi "speciali" richiesti in cambio della tolleranza, vessati da una feudalità e da un clero spesso

* renata.ciaccio@unical.it

[1] I risultati della ricerca sui calabro-valdesi sono stati pubblicati in CIACCIO 2014.

[2] ALLEGRA 2013.

[3] Sulla diffusione della Riforma e del calvinismo in Italia cfr. DE LANGE 2009, TORTORA 2004, pp. 45-57.

[4] La bibliografia sulla strage del 1561 è molto ampia. Qui si citano solo alcuni dei lavori più rilevanti: LENTOLO 1906; AMABILE 1892; DE BONI 1985; PROSPERI 1996.

rapaci e corrotti, cercarono di adottare efficaci strategie di sopravvivenza rimodellando le proprie basi economiche e sociali.

Nulla però è più sbagliato dell'immagine di una sostanziale uniformità di comportamento: infatti pur provenendo dalla stessa matrice religiosa e dalla stessa progenie, gli usi, le tradizioni, le pratiche dei superstiti dell'eccidio e dei loro discendenti si diversificarono enormemente a seconda del contesto nel quale i vari gruppi si erano insediati, tanto che i processi di integrazione e osmosi con le società circostanti risultano estremamente differenziati[5].

In altri termini, le singole comunità si plasmarono adattandosi all'economia e alla politica dei luoghi nei quali si erano stanziate, sviluppando modelli differenti di comportamento e adottando diverse forme di integrazione. Sparpagliate in alcune piccole comunità situate in un minuscolo lembo di territorio, ci saremmo aspettati di trovarci di fronte a una storia corale e unitaria, un affratellamento in un destino comune. E invece no. Abbiamo scoperto come, a distanza di poche miglia, le strategie e i comportamenti dei discendenti degli ultramontani, dalle pratiche devolutorie alle forme di solidarietà, dai rapporti con il resto della popolazione al mercato della terra, cambiano sensibilmente da luogo a luogo. Lo sguardo microanalitico ci ha permesso di verificare come questa disomogeneità di comportamenti scaturisca dalla particolare configurazione dei poteri e delle alleanze che si instaurano a livello locale, dal peso specifico degli attori in campo e dagli interstizi lasciati aperti dalla concorrenzialità fra i poteri in gioco.

Fu così che, attraverso processi di ricostruzione identitaria molto differenziata, una parte di essi riuscì a sopravvivere negli stessi luoghi per più generazioni senza farsi completamente assimilare. Per altri, invece, il processo di assimilazione nella società circostante fu più rapido, favorito dai particolari rapporti di complicità con le *élites* e con le istituzioni e dalla condivisione degli stessi interessi economici[6].

Oltre a ricostruire il contesto nel quale vissero gli ultramontani, ho cercato di indagare quel lento processo di assimilazione maturato nel corso del Seicento alla fine del quale i "valdesi" calabresi abbandonarono gli atteggiamenti nicodemitici, che per lungo tempo avevano rappresentato la loro primaria strategia di sopravvivenza e che avevano permesso loro di continuare a mantenere, in privato, i capisaldi della loro confessione originaria. Lo stesso uso del termine di nicodemismo, nel loro caso, è abbastanza controverso, in bilico tra l'interpretazione data da Scaramella, secondo il quale il grado dissimulatorio era direttamente

---

[5] Sul " polimorfismo valdese" cfr. GILMONT 1990, p. 106; MERLO 1991, p. 117.
[6] CIACCIO 2014.

proporzionale al contesto sociale di appartenenza, e quella di Audisio, che preferisce parlare di una loro «arte della dissimulazione»[7].

Si tratta comunque di «identità nascoste» che presto sarebbero diventate «identità in bilico», ma prima di scomparire definitivamente si avvalsero di particolari meccanismi di difesa, necessari per sopravvivere in un contesto di isolamento geografico e di frontiera che li aveva pesantemente penalizzati rispetto ai loro correligionari piemontesi.

Per i calabro-valdesi le tracce in grado di suffragare la persistenza del loro credo religioso sono molto labili, quasi inconsistenti, dal momento che è andata dispersa la maggior parte delle fonti necessarie a questo scopo (nella fattispecie i processi intentati dai tribunali inquisitoriali). Una *damnatio memoriae* che ha contribuito ad alimentare la leggenda di una fede fugace, fragile, non in grado di sopravvivere all'eccidio del 1561. Ma nonostante la mancanza di testimonianze dirette della persistenza del loro credo religioso, ho tentato di rintracciarne le tracce nell'unica documentazione in grado di restituirci frammenti del loro vissuto: gli atti notarili[8].

Una lettura intensa di questa fonte ha permesso di seguire e di contestualizzare nel dettaglio le scelte compiute dalle persone, con una ricchezza di indicazioni tale da far emergere le strutture di fondo, i modelli di comportamento più generali, le tendenze collettive, le forme della interazione sociale. Ho analizzato le fonti rivolgendo loro delle domande ben precise che travalicano le vicende delle piccole comunità valdesi.

La prima domanda riguarda la natura dei rapporti tra le minoranze e la società maggioritaria. Noi sappiamo che in antico regime la sopravvivenza dei gruppi minoritari dipendeva dalla loro posizione in un *continuum* compreso fra due estremi: la più ampia tolleranza e la repressione più dura (se venivi etichettato come eretico il più delle volte venivi perseguitato e represso, mentre se appartenevi a un'altra confessione potevi essere tollerato). Nel mio caso si trattava di indagare la natura dei rapporti che le comunità valdesi di Calabria intrattenevano non solo tra di loro ma anche con la società più ampia, con i loro vicini cat-

---

[7] Audisio 2011, pp. 97-99; Scaramella 2009.

[8] La fonte notarile costituisce lo strumento più idoneo per ricostruire la trama delle relazioni sociali del passato. I rogiti dei notai che svolsero la loro attività nei luoghi d'insediamento dei calabro-valdesi mi hanno permesso di ricostruire non solo i singoli percorsi dei convertiti, la quantità e le forme degli scambi con il resto della popolazione, ma anche di analizzare le strategie di sopravvivenza di quella minoranza in un arco di tempo cruciale- dagli anni venti agli anni cinquanta del Seicento- durante il quale il Mezzogiorno venne a trovarsi nel pieno di una crisi politica, economica e sociale che lo farà precipitare in una condizione subalterna rispetto alle altre aree dell'Occidente europeo e dalla quale non si riprenderà più: cfr. Ciaccio 2014.

tolici e, soprattutto, con i poteri che dominavano il territorio: la feudalità, la Chiesa, lo Stato. Di che natura erano questi scambi: conflittuali, competitivi, solidali? E, in questo ultimo caso, fino a che punto si spingeva la solidarietà di gruppo?

Alla seconda domanda è stato più complicato dare una risposta: è possibile che la cultura in senso lato delle persone, dei gruppi, delle popolazioni scompaia di punto in bianco a seguito di qualche atto d'imposizione come un editto, un cambio di regime o un eccidio? Che ne fu davvero di tutte quelle persone che, poste di fronte a qualche *aut aut*, non scelsero la via della fuga? Vennero immediatamente assimilate dalla cultura dominante o qualcosa delle loro pratiche fu risparmiata e sopravvisse? E se sì, come e a quale prezzo?

Si trattava di scoprire atteggiamenti, modi di vita, sentimenti che in genere le aride carte notarili nascondono. Avevo sì la copiosa corrispondenza fra gli ecclesiastici locali e la Chiesa romana magistralmente studiata da Scaramella, ma mi chiedevo se le norme, i divieti, le numerose ordinanze emanate nei confronti degli ultramontani fossero stati effettivamente applicati e osservati oppure se, nelle maglie dei sistemi normativi – secondo la lezione di Giovanni Levi – i valdesi calabresi avessero trovato degli *escamotages* per aggirare o comunque sfuggire alle regole loro imposte[9].

La mia ricerca si è soffermata particolarmente su questo secondo quesito, ben consapevole che non tutte le sacche di alterità che nel Mezzogiorno d'Italia avevano tradizioni antichissime e ben più radicate che nella altre parti del Paese, siano state di colpo annullate. Sono convinta che le credenze, i valori, la cultura che per secoli hanno permeato i comportamenti degli individui non scompaiono dall'oggi al domani ma, almeno per un po', riescono a sopravvivere, magari a brandelli, magari mescolandosi con il resto e certamente trasformandosi, spesso fino a dissolversi, ma mai senza lasciare tracce.

Con questa convinzione e con queste domande mi sono avvicinata alla documentazione, che ha fatto emergere percorsi diversi da comunità a comunità, sebbene distanti tra loro solo poche miglia.

Le comunità studiate sono tre: Guardia sul litorale tirrenico sotto il dominio dei feudatari Spinelli, San Sisto e Vaccarizzo, casali di Montalto, nell'entroterra sotto la dominazione degli Aragona Moncada[10].

---

[9] SCARAMELLA 1999; LEVI 1985, pp. 50-53.

[10] La documentazione utilizzata per studiare le tre comunità è costituita dai rogiti di due notai: Filippo Urselli, "valdese" che esercita la sua attività a Guardia dal 1625 al 1655 e Giulio Apicella, cattolico, che roga negli stessi anni a Montalto, nel cui comprensorio erano ubicati i casali di Vaccarizzo e San Sisto.

Dalle carte del notaio di Guardia, Filippo Urselli, è emersa una popolazione al limite della sopravvivenza, non per la povertà del territorio (lo stesso arcivescovo del tempo lo definiva «paese fertilissimo»), ma per il predominio di una feudalità oppressiva e rapace che, in combutta con il potere ecclesiastico completamente al suo servizio, cercava con tutti i mezzi di sottrarre ai vassalli valdesi le loro terre. I marchesi Spinelli che si succedettero in quegli anni, infatti, non paghi di aver acquisito a poco prezzo buona parte delle terre confiscate dopo la strage, con la complicità di tre religiosi (tre suore e un prete napoletano) e con il pretesto della vigilanza sull'autenticità della conversione dei valdesi superstiti, cercarono di privarli di tutti i beni, con una tattica di spoliazione improntata all'usura[11].

A Guardia, soprattutto a partire dagli anni Trenta del Seicento, alla costante crescita dell'indebitamento nei confronti della feudalità, venne ad aggiungersi il cospicuo aumento della tassazione straordinaria e un più serrato controllo sociale con l'inevitabile conseguenza che l'università si trovò sempre più stretta nella morsa dei creditori. In questi anni le transazioni economiche inerenti a vendite, accensione di mutui e prestiti si moltiplicarono. Il quadro che emerge dalle compravendite rivela chiaramente come tutte le vendite fossero finalizzate all'estinzione di debiti ormai non più procrastinabili. Si vendeva non per migliorare le proprietà o acquisirne di nuove, ma solo per sopravvivere. È un panorama desolante che mostra un paese ridotto allo stremo, dove gli acquirenti, al di fuori dei pochi ultramontani più facoltosi che intervenivano nelle aste per evitare la definitiva perdita delle proprietà di parenti e vicini, erano i soli Spinelli, insieme al prete e alle tre suore dimoranti nel convento domenicano. A nessuno però era consentito approfittare della congiuntura sfavorevole di un nucleo familiare, ma al contrario la parentela e il vicinato si adoperavano per far si che ogni famiglia ricevesse aiuto e sostegno nei momenti di bisogno. La rete della solidarietà e del soccorso reciproco non coinvolgeva solo la parentela più stretta, ma anche gli affini e i vicini. I numerosi interventi di questi nell'acquisto di proprietà appartenute ad altri rivelano una fitta rete di scambi che, temporanei o definitivi, effettivi o

[11] Gli Spinelli, inseriti nei gangli nevralgici dell'apparato istituzionale e imparentati con le più potenti famiglie feudali, poterono fronteggiare i periodi di crisi facendo leva sugli ampi poteri giurisdizionali e amministrativi che avevano acquisito dalla corona spagnola ogni qual volta questa aveva bisogno di uomini e di denaro. Salvatore, il primo marchese di Fuscaldo, Guardia e Pantana che era stato ricompensato con il titolo marchionale per il suo contributo alla strage dei calabro-valdesi nel 1561, era riuscito ad accaparrarsi per la metà del loro valore reale, una buona parte dei beni loro sequestrati. Quella stesse proprietà erano state poi affittate dal marchese agli stessi vassalli di Guardia, costretti a pagare i diritti di «casalinaggi» per coltivare le loro antiche terre, cfr. Ciaccio 2014, p. 95.

finti che fossero, avevano lo scopo di salvaguardare i patrimoni delle famiglie in crisi e impedirne la definitiva alienazione a favore degli Spinelli e dei loro sodali.

Quella che traspare dai contratti di compravendita è un reticolo di rapporti orizzontali, una catena di solidarietà sociale, di mutua assistenza tra le parti insieme a un forte senso di responsabilità verso i propri vicini; un'azione di sostegno e soccorso, che di rado si riscontra all'interno delle comunità cattoliche del Mezzogiorno. Quello dei valdesi di Guardia, costretti a reinventarsi un sistema di autodifesa che li proteggesse dalle minacce esterne, appariva insomma un mondo a parte.

Ma sono soprattutto i testamenti che svelano le vere strategie di sopravvivenza messe in atto dalla comunità guardiola per cercare di sopravvivere in un contesto così ostile. Per cementare la loro coesione di gruppo e l'attaccamento alla propria identità sociale e religiosa i guardioli adottarono particolari meccanismi di trasmissione della proprietà che, insieme a una stretta endogamia matrimoniale, li difese dalle intrusioni e dalle minacce esterne finché fu possibile.

I testamenti rogati dal notaio Urselli presentano una realtà completamente differente dal sistema devolutorio in uso non solo in Calabria, ma anche in gran parte della Penisola: qui abbiamo rintracciato una sostanziale simmetria tra i due sessi[12]. Le figlie femmine non solo dividevano con i fratelli le proprietà di famiglia ma, in caso di vedovanza, potevano trasmettere i beni ereditati dai coniugi a persone non necessariamente legate da vincoli di parentela al marito. In pratica, nella maggior parte dei casi esaminati (102 testamenti) le donne erano intestatarie in parti uguali, insieme agli eredi maschi, delle proprietà immobiliari che andavano a compensare le doti, in genere molto modeste, assegnate al momento delle nozze: un *escamotage* evidentemente volto a scoraggiare eventuali pretendenti cattolici e a impedire la dispersione dei patrimoni al di fuori della minoranza, tutelando la circolazione dei beni all'interno della stessa parentela. L'entità delle doti si attestava su livelli particolarmente bassi, in media tra i sei e i dieci ducati, quota *standard* riportata negli atti con la dicitura «all'uso della Guardia». Una trasmissione dei beni inconsueta simile a quella riscontrata da Delille nel Salernitano, dove la circolazione delle doti e della terra e gli scambi matrimoniali tra consanguinei e affini facevano parte della stessa logica, che tendeva a mantenere compatta la proprietà all'interno della parentela[13]. Una trasmissione dei beni singolare se teniamo presente che si tratta di un'area contrassegnata dall'esclusione femminile dall'asse ereditario, che si rifletteva anche nel rapporto tra i coniugi.

[12] Tra le carte del notaio Filippo Urselli abbiamo rintracciato 105 testamenti.

[13] DELILLE 1976, pp. 983-997, DELILLE 1988, pp. 133-160; OWEN HUGHES 1976; DELEIDI 1994; GOODY 1984; BARRINO 1999; ALLEGRA 1996, p. 185.

Le vedove infatti non erano escluse dai testamenti dei mariti, ma erano sempre tutelate non solo attraverso il godimento dell'usufrutto su tutti i beni del coniuge: era affidata loro quasi sempre anche la gestione delle proprietà di famiglia «vita natural durante» e, solo in rari casi, fino al raggiungimento della maggiore età dei figli. In questa ultima circostanza il marito testatore raccomandava ai figli diventati maggiorenni di garantire alla madre una rendita adeguata per il suo sostentamento nel caso in cui la vedova avesse deciso di non vivere con loro. Sovente poi ho rintracciato nei testamenti maschili espressioni di grande affetto, di riconoscenza, di rispetto verso le mogli e di grande fiducia nelle loro capacità di amministrare le proprietà familiari, insieme alla raccomandazione rivolta agli eredi di non contrastare le decisioni delle loro madri. Manifestazioni di stima e di affetto che molto più raramente compaiono nei coevi testamenti cattolici rogati nei vicini villaggi, così come sono rari i casi in cui viene delegato alla donna pieno potere decisionale sulla gestione dei beni di famiglia laddove sono presenti all'interno del nucleo familiare maschi adulti.

Tra i valdesi di Calabria le relazioni coniugali e la ripetitività con cui sentimenti e consuetudini di vita compaiono nei testamenti sembrano confermare che la trasmissione patrimoniale tra i coniugi, oltre che un diritto, è una ricompensa per il lavoro svolto in comune e per le devozione e l'affetto intercorso tra loro. In particolare contava la norma che, in mancanza di figli, la trasmissione dei beni, sui quali era stata profusa la forza lavoro di ambedue, aveva la netta prevalenza sulla devoluzione ereditaria ai fratelli. In pratica il bene comune, in una società in cui la donna, da protagonista, eredita e compra beni, se non c'è discendenza diretta, non rientra nell'asse originario, ma rimane vincolato a coloro che si sono profusi per le migliorie[14].

L'enfasi sul vincolo coniugale sembra dimostrare la solidità del legame matrimoniale, ma la tendenza dei contadini valdesi verso un equilibrato apporto economico e lavorativo di entrambi i coniugi può essere considerata come qualcosa di più di un semplice riflesso della loro condizione economica. L'autorità di cui godevano le mogli all'interno della famiglia risiedeva non solo nella loro importanza come madri in grado di provvedere, senza l'aiuto di altri membri maschili del parentado, all'educazione dei figli, ma anche nella capacità di amministrare le risorse economiche sia come mogli, che come vedove, ruolo raramente assunto nei nuclei cattolici. Qui, quasi sempre, veniva preferito come tutore un parente maschio. Talvolta anche i figli nati dal primo matrimonio e ormai maggiorenni venivano tutelati dal secondo marito e assorbiti nel nuovo gruppo familiare, dove la madre continuava ad agire legalmente per loro.

---

[14] CIACCIO 2014, pp. 44-67.

Ma è soprattutto la parte finale dei testamenti, quella riservata ai lasciti religiosi, che svela i meccanismi di difesa messi in atto per aggirare le prescrizioni imposte dalla Chiesa: una più attenta moderazione nella richiesta di messe in suffragio; una «parsimonia» nei lasciti alla Chiesa, molto meno consistenti rispetto a quelli cattolici (tra l'altro i guardioli erano obbligati a far celebrare anche le messe per i defunti della famiglia Spinelli) e in genere delegati ad altri componenti familiari e spesso differiti nel tempo, con la speranza, forse, in un domani in cui gli eredi avrebbero potuto godere di una maggiore libertà religiosa. La comparazione fra i testamenti valdesi e quelli cattolici ha dimostrato chiaramente come i primi si distinguessero per quella che Audisio ha definito «sobrietà valdese»: nessuna richiesta di messe perpetue e una più spiccata propensione per le elemosine. Indizi che rivelano una sensibilità religiosa diversa, scettica nell'effetto salvifico delle messe, in contrasto con quella cattolica, assuefatta a inserire numerosi rituali di suffragio per garantirsi una più rapida ascesa in Paradiso[15].

Un contesto del tutto diverso è quello che emerge dall'esame delle vicende dei casali di Montalto, San Sisto e Vaccarizzo. Qui regnava la potente famiglia Aragona Moncada, che governava i suoi possedimenti calabresi per mezzo di un governatore. In questi villaggi i feudatari, al contrario degli Spinelli, garantivano ai propri vassalli la tolleranza tramite particolari rapporti di *patronage,* schierandosi sia contro gli abati locali che contro la nobiltà di seggio. L'appoggio dato loro dalla feudalità spinse gli abitanti valdesi di quelle comunità ad adottare scelte più individualistiche e spregiudicate, che permisero ad alcuni di loro anche una più veloce e dinamica scalata sociale[16].

La concorrenza dei poteri (chiesa, nobiltà e feudalità) nelle due comunità e i contrasti fra feudatari e clero aprirono ampi interstizi nei quali fu possibile adottare comportamenti variegati e fare scelte di compromesso fra le pressioni esterne all'omologazione e la difesa della propria identità e delle tradizioni dei padri.

Le forme di dominio qui rilevate, anche se asimmetriche, come tutti i rapporti di forza, avvalorano la tesi secondo la quale forza e vantaggi non sono concentrati solo da una parte, perché la «clientela» offre sempre qualcosa in cambio della protezione del «patrono»: prestazioni di varia natura, ma anche fedeltà, lealtà, sostegno al suo prestigio, oltre a cospicui vantaggi materiali. Una identità «in bilico» che inizia a stemperarsi a San Sisto, per smorzarsi del tutto a Vaccarizzo[17].

---

[15] Ivi, pp. 76-89.

[16] Ivi, pp. 125-178.

[17] Ferrante L., PALAZZI M., POMATA G. (a cura di), *Ragnatele di rapporti. Patronato e reti di relazione nella storia delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, pp. 7- 12.

Certo cercare le tracce di una "appartenenza" che si nasconde in una società dai sistemi di controllo particolarmente vigili non è mai impresa facile e non a tutti gli interrogativi ho potuto dare una risposta. Il mio intento, tuttavia, di recuperare da un passato ormai lontano storie e spezzoni di vita di uomini e donne, intrecciandoli tra loro per restituire voce a quegli «scomparsi», non è andato del tutto a vuoto: dalle carte, a poco a poco, sono emersi, dai discendenti di quelle persone, atteggiamenti, comportamenti, modelli di vita originali che suffragano una lunga persistenza alla completa assimilazione e la trasmissione di una diversità culturale, che solo molto lentamente andò ibridandosi con quella della società circostante.

Bibliografia

ALLEGRA L. 1996, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino, Zamorani.

ALLEGRA L. 2013, *La porosità dei confini sociali. Il caso dei valdesi delle valli piemontesi*, in *Valdismo mediterraneo. Tra centro e periferia: sulla storia moderna dei valdesi di Calabria*, a cura di R. Ciaccio, A. Tortora, Nocera Inferiore, Viva Liber, pp. 13-33.

AMABILE L. 1892, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli. Narrazioni con molti documenti inediti*, Città di Castello, Lapi.

AUDISIO G. 2011, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560)*, Torino, Claudiana.

BARRINO A. 1999, *Storie di successioni nel Mezzogiorno prenapoleonico*, in «Quaderni Storici», XXXIV, 2, pp. 539-550.

CIACCIO R. 2014, *«L'inferno è dirupato». I valdesi di Calabria fra resistenza e repressione*, Torino, Zamorani.

DE BONI F. 1985, *L'Inquisizione e i Calabro-Valdesi*, Cosenza, Brenner [ed. or. Milano, G. Daelli & C., 1864].

DE LANGE A. 2009, *Calvino, i valdesi e l'Italia*, Torino, Claudiana.

DELEIDI L. 1994, *Donne milanesi nella prima metà del Cinquecento: la memoria degli atti notarili*, in «Società e storia», 64, pp. 279-314

DELILLE G. 1988, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli. XV-XIX secolo*, Torino, Einaudi, pp. 133-160.

DELILLE G., *Classi sociali e scambi matrimoniali nel Salernitano: 1500-1650 circa*, in «Quaderni Storici», 33, 1976, pp. 983-997.

GILMONT J.-F. 1990, *Source et critique des sources*, in *Les Vaudois des origines à leur fin (XII- XVI siècles)*, Actes du Colloque (Aix-en Provence, 8-10 avril 1988), a cura di G. Audisio, Torino, Meynier, pp. 105-113.

GOODY J. 1984, *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppi dei modelli familiari dell'Occidente*, Milano, Mondadori.

LENTOLO S. 1906, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria, Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle grandi cose operate dal Signore in loro aiuto e favore*, a cura di T. Gay, Torre Pellice, Tipografia Alpina.

LEVI G. 1985, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino, Einaudi.

MERLO G. G. 1991, *Identità religiose tra le popolazioni delle Alpi occidentali*, in Id., *Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Torino, Claudiana.

OWEN HUGHES D. 1976, *Struttura familiare e sistemi di successione ereditaria nei testamenti dell'Europa medievale*, in «Quaderni Storici», XI, pp. 929-952.

PROSPERI A. 1996, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi.

Ragnatele di rapporti 1988, *Ragnatele di rapporti. Patronato e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi, G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier.

SCARAMELLA P. 1985, *L'Inquisizione romana e i valdesi di Calabria*, Editoriale Scientifica, Napoli 1999.

SCARAMELLA P. 2009, "*Sotto manto de santità*". *L'Inquisizione romana, i Calabrovaldesi e l'accusa di simulazione religiosa*, in «Les Dossiers du Grihl», n. 2, pp. 1-14 [http://dossiersgrihl.revues.org/3668].

TORTORA A. 2004, *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XV-XVII)*, Salerno, Laveglia.

«Les Vrays Vaudois Originaires». La nascita dell'identità valligiana nelle comunità valdesi del Piemonte seicentesco

MARTINO LAURENTI*

Nello scrivere l'impegnativa storia dei valdesi commissionatagli dal Sinodo nel 1646, il pastore Jean Léger sentì l'esigenza di riprendere la questione delle origini dei valdesi che, a suo dire, non era stata pienamente compresa dagli storici che prima di lui si erano dedicati all'argomento. Nella lettera dedicatoria ai suoi «compatriots des Vallées de Piemont», Léger dichiarava fin dalle prime righe di voler andare più a fondo nelle ricerche condotte da Pierre Gilles e, ancor prima di lui, da Jean Paul Perrin. Entrambi infatti avevano prodotto due importanti storie dei valdesi, ma nessuno dei due aveva «jamais découvert la veritable *Origine des Vaudois*», che entrambi facevano erroneamente risalire a Valdo di Lione. Scopo dichiarato della sua impresa storiografica era quindi la riscoperta della «vera origine dei valdesi», obiettivo tanto cruciale che Léger lo pose al primo posto in un elenco di quattro punti con i quali introduceva alla lettura della sua storia:

> Je m'estois donc fortement resolu, moyennant la grace du Seigneur, 1. de faire une bonne fois connoitre au monde qui sont *les vrays Vaudois* Originaires, dont tous les autres ont tiré leur nom: assavoir *les Habitans des Vallées*[1].

Léger introduceva la sua storia con un'affermazione perentoria che non lasciava spazio ad equivoci. Si trattava di ristabilire la verità sull'origine dei valdesi, andando «oltre» alla vicenda di Valdo di Lione e chiarendo una volta per tutte che i «valdesi originari» altri non erano che «gli abitanti delle Valli». Perché lo fece? Quali sono le motivazioni di questa evidente falsificazione storica? Questo contributo intende rispondere a tale interrogativo. Nel farlo, però, intende anche

* martino.laurenti@gmail.com

[1] JEAN LEGER 1669, si veda in particolare la *Lettre de l'Autheur à ses Compatriotes des Vallées de Piemont*, posta all'inizio del primo libro. Corsivi nel testo.

affrontare la questione della trasformazione dell'identità valdese nel corso dell'età moderna.

Sotto questo aspetto il Seicento rappresenta infatti un momento di svolta. È un momento cruciale perché è in questo secolo che nasce l'identità valligiana dei valdesi: espressione con la quale si vuol intendere che da allora e per molto tempo a venire l'aggettivo «valdese» diventerà sinonimo di «valligiano» o, per essere più precisi, «originario delle valli di Pellice, Chisone e Germanasca». Questa trasformazione semantica, di cui a metà Seicento Jean Léger si fa portavoce, trova spiegazione nel contesto politico e culturale che le comunità valdesi del Piemonte vissero nel loro «secolo di ferro»: l'epoca delle violente persecuzioni che inizia con la spedizione del conte della Trinità in val Pellice (1560-61) e termina con la *Glorieuse Rentrée* del 1688-89. Non è un caso che proprio a conclusione di questo «secolo di ferro» il pastore valdese Henri Arnaud avesse usato l'espressione «nation vaudoise» per definire i protagonisti della sua *Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois dans leurs Vallées* (1710). Per il *leader* del Glorioso Rimpatrio i valdesi erano una «nazione» poiché – riprendendo a piè pari la tesi di Jean Léger – la loro identità si definiva a partire dalla loro origine geografica, dal luogo della loro «nascita»:

> Ces Vaudois demeurent dans trois vallées à l'extremité du Piémont (...) comme en font foi toutes les cartes, & les histoires de Messieurs Gilles, Perrein, & Leger &c. Ces trois vallées s'appellent les vallées de Luzerne, de S. Martin & de la Perouse, & leurs habitans se nomment Vaudois, tirant leur nom du mot latin *Vallis*, & non pas comme on l'a voulu insinuer de Valdo[2].

Dunque all'alba del Settecento l'identità valligiana dei valdesi era ormai cosa consolidata, così come l'accezione delle «trois vallées» come territorio di appartenenza privilegiato dei valdesi. Dobbiamo a Marco Fratini e a Daniele Tron il fatto di aver dimostrato come il concetto geografico di «valli valdesi» – formula efficace con cui si riassume il tema dell'identità valligiana dei valdesi – fosse nato nell'ambito delle travagliate vicende della storia valdese seicentesca[3]. D'altra parte è nei secoli dell'età moderna che il problema delle origini dei valde-

---

[2] HENRI ARNAUD 1710, la citazione si trova nella *Préface* al lettore, aggiunta da Arnaud al manoscritto originale di Vincent Minutoli che – com'è noto – costituisce il materiale di base a partire dal quale Arnaud pubblica la sua storia. Sull'origine del testo di Arnaud e sul rapporto con il testo di Vincent Minutoli, si vedano CAMPI 1990, pp. 363-378, e MINUTOLI 1998.

[3] Cfr. TRON 2001 e FRATINI 2001. Sull'uso della cartografia nella definizione delle «valli valdesi», si veda anche FRATINI 2007.

si – e quindi la produzione di opere storiografiche che contribuisce a definirne l'identità – diventa parte di una schermaglia propagandistica fra cattolicesimo e protestantesimo che contrassegna tutto il XVII secolo. La tesi di Jean Léger a proposito dell'origine valligiana dei valdesi si inserisce all'interno di questo contesto propagandistico[4]. Ma l'invenzione storiografica di Jean Léger – poiché di invenzione si tratta – si giustifica anche nel contesto peculiare vissuto a metà Seicento dalle comunità valdesi del Piemonte e dallo stesso Léger, che di quelle comunità fu *leader* politico e religioso. Sono quindi due gli elementi cruciali per la nascita dell'identità valligiana dei valdesi, e questo contributo intende approfondirli entrambi. Per cominciare, però, è bene ricordare il quadro culturale all'interno del quale si inseriva l'ardita tesi di Jean Léger circa l'origine dei valdesi.

La questione delle origini.

Riflettere sul passato è sempre un'operazione determinante nella definizione di un'identità. Interrogarsi sulla propria storia significa infatti chiedersi «da dove arrivo» e «perché sono diventato ciò che sono ora»: significa in altre parole porsi il problema delle origini. Nel corso del Seicento questo genere di domande assillava pastori calvinisti, missionari cattolici e uomini di Chiesa impegnati a spostare un po' più indietro o un po' più avanti nel tempo l'asticella che segnava il punto di origine dei valdesi. La questione era tutt'altro che banale. In gioco c'era infatti la *vexata quaestio* della successione apostolica della Riforma, questione cruciale nella dialettica religiosa del tempo.

Facendo leva sulla scansione temporale degli eventi, i polemisti cattolici avevano buon gioco nell'accusare i riformati di aver introdotto una «novità», una «deviazione scismatica» rispetto alla radice originaria del cristianesimo: in fondo, sostenevano dal fronte cattolico, Lutero e Calvino erano comparsi sulla scena oltre millecinquecento anni dopo la nascita di Cristo. Per controbattere all'accusa, i riformati avevano bisogno di un argomento forte per «retrodatare» l'origine della Riforma o, in alternativa, dimostrare che non c'era soluzione di continuità fra la Chiesa degli apostoli e quella riformata. La storia plurisecolare dei valdesi si prestava bene a questo scopo.

I valdesi diventarono l'oggetto di un aspro dibattito storiografico volto a chiarire se essi potessero esser considerati o meno l'anello di congiunzione fra la

---

[4] Riguardo all'uso della storia valdese nel corso del Cinque e Seicento, si veda Benedetti 2007. Sulla figura di Jean Léger storiografo, si veda Tron 1993.

Chiesa delle origini e la Riforma protestante. L'oggetto del contendere era grossomodo il seguente: aderendo al calvinismo i valdesi erano entrati nella grande famiglia protestante, eppure la loro origine si collocava in un orizzonte temporale decisamente *antecedente* all'introduzione delle dottrine luterana e calvinista. Tanto bastava ai riformati per affermare che la dottrina calvinista era più antica e in perfetta continuità con la Chiesa delle origini, poiché i valdesi avevano semplicemente trovato nella Riforma la naturale prosecuzione della loro antichissima dottrina. Rimaneva però da risolvere un problema di non poco conto: *quanto* era antica questa dottrina? Fino a che punto era possibile spostare indietro l'asticella dell'origine dei valdesi?

Il fatto è che percorrendo a ritroso la storia dei valdesi si finiva sempre per inciampare in un personaggio piuttosto ingombrante: Valdo di Lione. La sua vicenda umana si situava alla fine del XII secolo, dunque molto prima della Riforma, ma comunque in un tempo ancora troppo recente per poter adeguatamente sostenere la tesi di una filiazione diretta con la Chiesa degli apostoli. La storia di Valdo era perciò una spina nel fianco per gli storiografi riformati: permetteva di retrodatare l'origine della Riforma di qualche secolo, ma non consentiva di replicare all'accusa dei polemisti cattolici circa la «deviazione» della dottrina riformata rispetto al cristianesimo originario. In fondo una novità, anche se vecchia di secoli, resta pur sempre una novità.

Per superare il problema, a partire dal Seicento la storiografia protestante spostò l'intera questione dell'origine dei valdesi dal piano temporale a quello geografico. Il dibattito iniziò infatti a ruotare attorno all'antichità della presenza valdese nelle valli del Piemonte occidentale, che nella prospettiva dei riformati cominciarono a delinearsi come la culla di un cristianesimo puro e originario rimasto miracolosamente estraneo alle successive degradazioni della storia della Chiesa. Cambiando la domanda (non più «da quanto tempo esistono i valdesi?» ma «da dove arrivano?») era infatti possibile superare l'ostacolo di Valdo raccontando la sua vicenda non più come punto di partenza della storia dei valdesi ma come tappa intermedia di un passato più lungo e complesso.

Il primo a percorrere questa strada fu il pastore Pierre Gilles. Nel primo capitolo della sua *Histoire ecclésiastique des églises reformées du Piémont, autrefois appelles vaudoises* (1644) Gilles sosteneva che i seguaci di Valdo erano stati cacciati da Lione e si erano messi in cerca di un rifugio sicuro per professare liberamente la loro fede. Dopo un lungo peregrinare si installarono nelle valli alpine tra Delfinato e Piemonte – nella fattispecie nelle valli di Fressinières, Vallouise, Chisone, Pellice e Germanasca – non solo perché le trovarono adatte ai loro bisogni, «mais aussy pour y avoir recognu les Originaires, & circonvoisins,

non esloignés de leurs sentimens & cognoissance quant à la Religion»[5]. Già prima di entrare in contatto con i poveri di Lione, dunque, gli abitanti «originari» di quelle vallate professavano una dottrina non dissimile da quella predicata da Valdo a Lione. La conclusione da trarre, secondo Gilles, era quindi una sola:

> la Religion reformée professée en ces Vallées n'y a pas commencé depuis cent ou deux cents ans, comme disent quelques ignorans adversaires (...), mais que c'est la vraye doctrine des Apostolique, laquelle Dieu par sa grace a toujours conservée en ces Vallées, & que les Vaudois à leur arrivée y ont trouvé la vraye semence de la religion[6].

Nell'ottica provvidenziale di Gilles, la predicazione di Valdo e la persecuzione dei suoi seguaci nel corso dell'età di mezzo erano eventi funzionali a «riscoprire» l'autentica religione apostolica che la Provvidenza aveva preservato nelle valli alpine. Per questo l'origine dei valdesi non andava cercata nell'ordine cronologico degli eventi (cento o duecento anni, come affermavano gli «ignoranti avversari») ma nella particolare condizione geografica delle valli alpine che, grazie alla loro conformazione, avevano consentito alla popolazione «originaria» di mantenere un certo isolamento rispetto al resto del mondo e custodire intatta l'autentica dottrina apostolica.

Così nel corso del Seicento il dibattito sulle origini dei valdesi andò sviluppandosi attorno al problema dell'antichità della presenza valdese nelle comunità valligiane del Piemonte occidentale. Mentre gli storiografi riformati sostenevano la tesi di un'origine autoctona dei valdesi del Piemonte, sul fronte opposto gli storiografi cattolici sostenevano la tesi di un'origine allogena: i valligiani erano sempre stati cattolici e solo l'arrivo di predicatori e settari forestieri – dunque una realtà «estranea» all'universo locale – contribuì a «introdurre» il valdismo in quelle comunità alpine. Questa era, ad esempio, l'impostazione che il priore Marco Aurelio Rorengo diede alle sue *Memorie Historiche dell'introduttione dell'Heresie nelle Valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo & altre di Piemonte*, opera data alle stampe nel 1649 allo scopo di replicare alle «molte buggie et empietà» contenute nel libro di Pierre Gilles. Fin dal titolo si ribadiva l'idea di una «introduzione» dell'eresia nelle valli del Piemonte – dunque un'origine non autoctona dei valdesi – tesi che veniva ulteriormente ribadita nel secondo capitolo del libro (*Come sia stata introdotta l'heresia de' Valdesi nelle valli del Piemonte*), dove si legge che «la comune opinione è che siano de seguaci di Valdo, chiamati

---

[5] PIERRE GILLES 1644, libro I, cit. pp. 7-8. Corsivo mio.

[6] Ivi, p. 8.

Valdesi, o Poveri di Lione, quali scacciati di Francia si ritirarono (…) fra queste Alpi tra Francia e Piemonte»[7]. La tesi di Gilles – proseguiva caustico Rorengo – era quindi del tutto campata in aria: non aveva fornito prova alcuna a suffragio della sua ipotesi e perciò l'unica certezza rimaneva il fatto che i valdesi traessero origine dalla vicenda storica di Valdo di Lione.

In fin dei conti, quindi, si ritornava a Valdo: la tesi dell'origine allogena dei valdesi del Piemonte riportava alla ribalta il ruolo centrale del predicatore lionese e troncava ogni tentativo di retrodatare l'origine dei valdesi all'epoca degli Apostoli. Occorreva quindi fondare in maniera più solida l'origine autoctona dei valdesi e, per farlo, era divenuto urgente rompere definitivamente con la tradizione di Valdo. Fu esattamente ciò che fece Jean Léger.

Un'ipotesi radicale: Léger e i «Valdesi originari».

Fra i sostenitori dell'origine autoctona dei valdesi c'era Jean Léger. Pastore e moderatore delle chiese valdesi a metà Seicento, autore della *Histoire générale des églises évangéliques des Vallées de Piemont, ou Vaudoises* (1669), Léger è stato anche il protagonista assoluto della più violenta guerra religiosa vissuta dalle comunità valdesi nel Seicento, le cosiddette «Pasque Piemontesi», le cui vicende costituiscono il materiale narrativo del secondo libro della sua storia. Quale sia lo scopo prioritario della sua impresa storiografica, e quale l'approccio che la contraddistingue da quelle dei suoi predecessori Perrin e Gilles, Léger lo sottolinea chiaramente fin dall'esordio, nella lettera dedicatoria ai compatrioti: si tratta di raccontare la storia dei «valdesi originari», non una generica storia del movimento valdese. Altrettanto esplicita la definizione di «vrays vaudois originaires», che in Léger stanno ad indicare gli abitanti delle valli del Pellice, Chisone e Germanasca, le tre «valli valdesi» oggetto peraltro di una descrizione cartografica pubblicata a inizio volume e di uno specifico capitolo introduttivo dedicato alle *mirabilia* di quelle vallate alpine: come a voler sgombrare ogni dubbio residuo circa lo scenario geografico in cui si svolge la storia che il lettore si appresta a leggere. Peraltro questo approccio «locale» alla storia dei valdesi spiega anche il titolo dell'opera: non – per l'appunto – «storia dei valdesi» ma «storia delle chiese delle valli del Piemonte». Il lettore viene quindi ripetutamente avvertito che l'oggetto del libro non è la vicenda plurisecolare di un movimento ereticale, un tempo diffuso su scala europea *e successivamente* radicatosi nelle valli del Piemonte, ma la vicenda plurisecolare di un territorio circoscritto e della popolazio-

[7] Marco Aurelio Rorengo 1649, libro, I, capitolo II, cit. p. 7.

ne che lo ha abitato. L'approccio localistico è funzionale a suffragare una tesi radicale, con la quale l'autore intende fare piazza pulita di ogni discorso sulle origini dei valdesi: non si tratta di ripercorrere a ritroso la storia dei valdesi alla ricerca dei loro «padri fondatori», ma si tratta di ricostruire la storia di un territorio circoscritto che è stato *da sempre* la culla originaria della dottrina evangelica di *tutti* i valdesi, indipendentemente dall'area geografica e dall'epoca storica della loro vicenda.

Si tratta di un importante mutamento di prospettiva rispetto all'approccio adottato da Perrin e da Gilles. Seguendo un rigoroso andamento cronologico, entrambi avevano preso in considerazione la storia valdese dapprima nel suo significato più ampio, dedicandosi allo studio del movimento valdese nelle sue molte propaggini europee (Provenza, Calabria e Puglia, Boemia), per poi concentrare il discorso sull'ultima «roccaforte valdese» sopravvissuta alle persecuzioni Quattro-cinquecentesche, e cioè le tre valli del Piemonte occidentale. Léger compie invece un'inversione cronologica e geografica non indifferente: dichiara di voler raccontare una storia dei «valdesi originari», considera le valli del Piemonte come il centro propulsore dell'intero movimento valdese, e quindi riconduce tutti gli altri episodi della storia valdese a quella matrice originaria, compresa la vicenda storica di Valdo di Lione («*Valdo*, ou *Valdensis* de Lyon, ainsi nommé luy méme pour avoir suivi leur doctrine»)[8]. L'aggettivo «valdese» infatti non aveva nulla a che fare con il predicatore lionese, che anzi era stato chiamato con quel nome poiché professava la stessa religione dei «valdesi originari», ovvero dei valligiani. Si trattava insomma di una clamorosa inversione nell'interpretazione dell'aggettivo «valdese», che molti – compresi Gilles e Perrin – avevano fatto risalire a Valdo innescando così la tradizionale interpretazione che i valdesi traessero origine dal predicatore lionese del tardo XII secolo.

La faccenda era tanto importante che alla questione dell'origine del nome «valdese» Léger dedicò un intero capitolo, il secondo del primo libro (*De la vraye Origine du nom Vaudois, & pourquoy dans toute cette Histoire nous prendrons pour une méme chose etre habitant des Vallées et etre Vaudois*). Léger presenta al lettore una lunga teoria di cronisti ed eruditi che fra medioevo ed età moderna avevano fatto cenno ai valdesi e li usa per dimostrare due cose: che l'aggettivo «valdese» era stato usato per definire gruppi evangelici *precedenti* alla vicenda umana di Valdo e che il più eminente e importante «pastore dei valdesi» aveva assunto quel nome proprio perché predicava la loro dottrina in maniera esemplare. Tuttavia l'intero capitolo poggia su un argomento essenzialmente etimologico: il francese *Vaudois*, l'italiano *Valdese* e il latino *Valdenses* derivereb-

[8] JEAN LEGER 1669, *Lettre de l'Autheur à ses Compatriots des Vallées de Piemont.*

bero tutti dal dialetto locale *vaux*, che significava semplicemente «valle». Per indicare la propria origine geografica infatti la gente del posto usava questo termine *vaux* seguito dalla preposizione «de» (si diceva cioè che tizio era della *vaux de* St. Martin; caio della *vaux de* Luserne; ecc…), sicché nel dialetto locale l'aggettivo *Vaudès* (forma contratta di *vaux de*) era diventato sinonimo di «valligiano» ed era usato abitualmente per definire la propria identità a partire dalla «patria» di origine.

> Le nom de *Valdesi* en Italien, & de *Valdenses* en Latin ne leur a été donné que de ceux qui parloient ces langues, au lieu que parmi eux ils se nommoient *Vaudès* en leur langue (…) ou *Vaudois* par ceux qui vouloient mieux parler françois, mais toujours (…) du nom de *VAUX*, parce qu'ils habitoient les Vaux[9].

Quindi *Vaudès* era la parola dialettale usata dalla gente del posto per autodefinirsi e significava originariamente «valligiano». D'altro canto, precisava Léger, anche gli abitanti dei *Pays de Vaud*, nel cantone di Berna, avevano dato quel nome alle loro terre «parce que c'est un tissu de Collines & Vallons»[10]. E allora in che modo questo termine, *Vaudès*, finì per indicare l'appartenenza a una setta ereticale come seguace di Valdo il lionese? E in quale contesto era avvenuto questo slittamento semantico?

Furono gli inquisitori medievali a confondere le cose. Nelle loro indagini alla ricerca di fermenti ereticali, spiega Léger, i «messieurs de Rome» avevano puntato la loro lente sulle dottrine predicate da Valdo di Lione, si erano messi sulle tracce dei suoi seguaci ed erano giunti così nelle valli del Piemonte, dove quelle dottrine erano professate da lungo tempo. Nelle valli la gente del posto usava l'espressione *Vaudès* per definire la propria origine geografica («valligiano»), ma poiché gli inquisitori non conoscevano il dialetto locale credettero fosse l'aggettivo usato per dichiararsi seguaci dei poveri di Lione, cioè di Valdo, e iniziarono a usarlo impropriamente per indicare una setta eterodossa, per definire cioè l'oggetto della loro azione inquisitoriale. Ai valdesi (intesi come «valligiani») era successa la stessa cosa che era capitata agli abitanti di Albi, o «albigesi»: l'aggettivo usato per definire la loro origine geografica era finito per estensione a definire un'identità religiosa. Dunque la verità era ristabilita: i «valdesi originari» erano i valligiani e solo un uso disinvolto dell'aggettivo *Vaudès* da parte dei «messieurs de Rome» aveva ingenerato l'errore. La storia di Valdo di Lio-

[9] Ivi, libro I, capitolo II, cit. p. 17.
[10] Ivi, cit. p. 17.

ne era certamente una storia esemplare e degna di nota – e Léger infatti la racconta – ma non era alle origini dei valdesi.

Si tratta di un salto logico importantissimo. Dire che i valdesi sono i «valligiani» significa dire che i valdesi esistono da sempre, perché da sempre esistono valligiani. In questo modo Léger retrodatava la questione delle origini a un tempo storico indefinito. Anzi, a ben vedere sottraeva la questione alla dimensione propriamente storica trasferendola sul piano geografico e linguistico. Per questo Perrin e Gilles avevano sbagliato: il loro errore era stato porre la domanda sbagliata, poiché a una domanda *storica* avevano trovato risposta nel dato *storico*, cioè nella storia di Valdo, mentre occorreva porsi una questione di tipo *linguistico*. L'argomento proposto da Léger era perciò più adatto a sciogliere in maniera conclusiva l'annosa questione dei valdesi come testimoni viventi della successione apostolica della Riforma: anziché risalire a Valdo, cioè a un'epoca tutto sommato recente della storia della Chiesa, per poi dover spiegare – come aveva fatto ad esempio Pierre Gilles – che i seguaci di Valdo avevano trovato tra gli abitanti delle Valli una dottrina assai simile alla loro, era molto meglio dimostrare sul piano linguistico che la parola *Vaudès* significa valligiano e che quindi i «valdesi originari» erano gli abitanti delle Valli. Poste queste premesse, era sufficiente spiegare che questi «valdesi originari», evangelizzati nei primi secoli dell'era cristiana, non avevano mai deviato di una virgola da quell'insegnamento apostolico e avevano poi trovato nella Riforma protestante la naturale prosecuzione della loro dottrina. La successione apostolica era così pienamente fondata, risolvendo nel contempo l'annosa questione delle origini dei valdesi.

La donna dell'Apocalisse.

Detta così sembra semplice, in realtà non era affatto un'impresa facile. Per fondare su solide basi la tesi della successione apostolica non bastava dimostrare che i «valdesi originari» esistevano da sempre, ma bisognava dimostrare che la loro dottrina derivava direttamente dagli apostoli e che nel corso di oltre un millennio non era mai cambiata. Programma decisamente ambizioso, e infatti Léger spiega di voler dedicare l'intero primo libro della sua storia a sostenere questa tesi:

> Mon dessein est de faire voir dans ce premier Livre que c'est particulierement dans les *Vallées de Piémont* (...) que la misericordieuse & miraculeuse Providence de Dieu, des siècles méme des Apôtres s'est voulu conserver grand nombre de fideles témoins (...) qui ont toûjours gardé *le bon de-*

pôt & si bien conservé *la bonne part* de pure Doctrine de l'Evangile, qu'elle a passé de Père en Fils, & de siècle en siècle[11].

L'argomentazione del pastore-storiografo si articola in tre fasi: anzitutto si cerca di dimostrare che la dottrina dei «valdesi originari», cioè dei valligiani, risaliva a un'epoca precedente a quella di Valdo di Lione. In secondo luogo viene detto che tale dottrina era autenticamente evangelica, priva cioè di tutte le successive modifiche introdotte dalle autorità cattoliche nel corso dei secoli. Infine – ma è in realtà il cardine logico di tutto il discorso – Léger si sforza di spiegare che i «valdesi originari», depositari di questa dottrina pura, avevano vissuto per secoli in una sorta di «splendido isolamento» dal resto del mondo, in virtù del quale le loro chiese e la loro dottrina erano rimaste immuni dalla corruzione che aveva invece inquinato la Chiesa di Roma e il resto della cristianità. È un argomento decisivo per comprendere le motivazioni del ragionamento di Léger e, più in generale, il modo in cui nacque l'identità valligiana dei valdesi.

La prova regina usata da Léger per dimostrare l'antichità della dottrina dei «valdesi originari» rispetto a Valdo è un poemetto didascalico valdese – *La Nobla Leiçon* – che il nostro uomo aveva avuto fra le mani e che aveva fatto risalire questa origine all'inizio del XII secolo, sulla base di un sostanziale errore di datazione desunto dai primi versi del poema[12]. Tanto bastava a Léger per sostenere che la dottrina contenuta in quello e in altri testi coevi (che oggi invece sappiamo essere quattrocenteschi) era cronologicamente anteriore alla vicenda storica di Valdo. Altro, tuttavia, è retrodatare la dottrina valdese di un'ottantina di anni rispetto a Valdo, altro è spiegare l'isolamento di una popolazione umana durato oltre quattordici secoli. Per dimostrare il lungo isolamento dei valdesi alpini Léger ricorreva a due argomenti che solo apparentemente erano sconnessi fra loro: dapprima faceva leva su di un rigido determinismo ambientale, in seguito organizzava il discorso attorno a un'interpretazione provvidenziale della storia dei valdesi. Proviamo a seguire il suo ragionamento.

---

[11] Ivi, libro I, capitolo I, cit. p. 1.

[12] I versetti sono i celebri «Ben ha mil e cent anç compli entierament/ que fo [e]scripta l'ora, c'ar sen al derier temp» (Sono ormai interamente compiuti mille e cento anni/ da quando fu scritta l'ora per cui siamo al tempo finale). Léger considerava che «l'ora per cui siamo al tempo finale» fosse l'inizio dell'era cristiana, perciò datava *La Nobla Leiçon* all'anno 1100 dalla nascita di Cristo. Sulle origini del testo e sui diversi errori di datazione, si veda l'introduzione all'edizione curata da Carlo Papini: *Nobile Lezione* 2003. Più in generale, sull'uso di queste fonti medievali da parte di Léger (e da parte dei molti eruditi seicenteschi che ebbero fra le mani quelle fonti), è fondamentale il lavoro di BENEDETTI 2007.

L'ambiente montano, spiegava Léger, naturalmente ostile alla penetrazione di elementi estranei per via del suo clima rigido, aveva permesso ai valligiani di contenere e ridurre l'impatto della penetrazione culturale, cui invece erano soggetti gli abitanti di città e villaggi della pianura. Mentre nella pianura il continuo muoversi di persone e cose contribuiva a modificare le mentalità e i costumi della gente del posto, nelle valli il relativo immobilismo permetteva di governare in maniera più efficace la corretta trasmissione di una dottrina autenticamente evangelica. Questo immobilismo era garantito dall'ambiente montano, descritto da Léger come una sorta di «fortino» impenetrabile a qualsiasi trasformazione indotta dall'esterno. Nelle pagine dell'*Histoire générale* questo argomento compare a più riprese, ma emerge in maniera particolarmente chiara nel primo capitolo dedicato alla *Situation, étendue, fertilité & autres plus-remarquables qualités des Vallées de Piémont*. Il capitolo offre una ricca descrizione delle specie endemiche della fauna locale e insiste sulla loro specificità, talvolta unica al mondo: solo nelle valli si trovano, per esempio, lepri che d'estate mantengono il pelo bianco e non fanno la muta «comme en d'autres Pays»; solo nelle valli vivono specie particolari di marmotte, stambecchi e altri animali selvatici «que je ne remarque pas ailleurs»; e solo nelle valli si trovano animali unici come lo *Jumarre*, «tout à fait inconnus en tous ces Pays Septentrionaux»[13]. Il messaggio sottinteso è che l'ambiente montano aveva preservato la fauna locale da un imbastardimento con altre specie, perché la conformazione del territorio aveva protetto la popolazione animale, ma anche umana, da innesti provenienti dall'esterno.

La particolare conformazione del territorio valligiano, tratteggiato come uno spazio «naturellement et merveilleusement fortifiés» circondato da alte montagne e costellato da valloni inaccessibili, era servita alla popolazione locale anche come estremo rifugio quando la Chiesa di Roma aveva cominciato a perseguitare i valdesi. Questo dato viene interpretato da Léger come un evidente segno dell'opera provvidenziale di Dio:

> Je prie le Lecteur, de considerer avec moy la belle & avantageuse situation d'un Païs dont Dieu a fait le Theatre de tant de merveilles, & qu'il avoit preparé (selon la prediction de *St. Jean*) pour y conserver la *Femme revétüe de Soleil* (...) contre tous les torrens des persecutions[14].

---

[13] JEAN LÉGER 1669, libro I, capitolo I, citazioni pp. 6-7.

[14] Ivi, p. 2. Léger riprendeva in realtà un *topos* letterario – quello della «chiesa del deserto» – assai diffuso nella letteratura riformata. Era infatti fermamente convinto che la dottrina valdese derivasse in linea diretta dalla predicazione di San Paolo, o quantomeno da quella dei suoi diretti successori, giunta in quelle valli alpine e rimasta per secoli identica a se stessa, senza subire alcuna alterazione. Nella prefazione al lettore, ad esempio, spiega esplicitamente che

Come profetizzato dall'Apocalisse di San Giovanni nella visione della «donna vestita di sole» che aggredita dal drago si era rifugiata nel deserto per partorire, anche la «vera chiesa» si era rifugiata sulle Alpi per sfuggire alle persecuzioni della Chiesa di Roma. Perciò era stata la Provvidenza a modellare il territorio montano rendendolo una fortezza naturale, e sempre la Provvidenza aveva fatto sì che nei tempi antichi questo territorio fosse abitato da una popolazione timorata di Dio e depositaria della vera Chiesa, affinché al momento opportuno potesse servirsi delle sue naturali spelonche e delle rupi inaccessibili per difendersi dagli attacchi del nemico. Nel descrivere il territorio della valle di Angrogna, ad esempio, Léger non lesina espressioni che mettono in stretta relazione la conformazione del territorio con l'intervento provvidenziale di Dio:

> L'Eternel nostre Dieu, qui avoit destiné ce Païs-là pour en faire particulierement le Theatre de ses merveilles, & l'Azile de son Arche, l'a naturellement & merveilleusement fortifié[15].

Risalendo la valle di Angrogna si giungeva per esempio a una chiusa naturale che la gente del posto chiamava – non a caso – le *Barricate*, un colle attraversato da una muraglia di rocce tenute insieme «sans chaux ni sable, que la pluye ne peut jamais défaire, & qui sert des puissants remparts». Quand'anche questa chiusa naturale fosse caduta nelle mani di un nemico invasore, i valligiani potevano ritirarsi più a monte, sul colle della *Vaccera* («le Fort d'où toute la ruse et la rage de si grand et puissans ennemis ne les put jamais debusquer») o a *Pra del Torno* («un creux environné de Montagnes presques inaccessibles»). Quest'ultima roccaforte, naturalmente forgiata da una mano divina, era anche il luogo in cui gli antichi predicatori valdesi avevano tramandato la loro dottrina, preservandone nel tempo, di generazione in generazione, la purezza evangelica:

> C'est aussi l'un des lieus, où durant les plus-épaisses tenebres, & les plus-grandes persecutions, les Anciens *Barbes* ou Pasteurs des Vallées, ont encore toûjours librement presché & conservé le College, où ils instruisoient ceux qu'ils preparoient au S. Ministère.

---

la dottrina valdese era giunta nelle valli del Piemonte «par la predication de S. Paul, ou de ses plus proches Successeurs» e che da allora i valligiani l'avevano conservata «sans que jamais ni la zizanie des Traditions Romaines, ni aucune fausse Doctrine (...) ait pû étouffer cette Sainte Semance, ni que le Dragon rous avec tous les torrens qu'il a vomi après cette Femme enceinte, la poursuivant jusques sur les montagnes & les deserts des Alpes où elle s'estoit envolée». Ivi, *Preface au Lecteur*.

[15] Ivi, libro I, capitolo I, cit. pp. 3-4. Le citazioni che seguono fanno riferimento a queste pagine.

La conclusione da trarre era dunque una sola: i «valdesi originari» avevano vissuto per secoli protetti da un ambiente montano che separava *naturalmente* le Valli dal resto del mondo, e tale isolamento non era casuale ma frutto di un piano provvidenziale teso a preservare la pura dottrina apostolica.

Fin dai primi capitoli della sua storia, quindi, Léger inseriva la secolare vicenda dei valdesi all'interno di un quadro provvidenziale e sostanzialmente apocalittico della storia umana. In questo quadro, la missione storica dei «valdesi originari» era quella di resistere e mantenere vivo il lumicino della verità in attesa della fine dei tempi. Affinché questa missione si realizzasse, però, era assolutamente necessario che essi mantenessero quell'isolamento dal mondo che per secoli aveva garantito la loro purezza evangelica.

Il «contagio» del mondo esterno.

Tutta la ricostruzione storiografica di Jean Léger ruota attorno ad uno schema narrativo imperniato sulla dialettica fra mondo esterno e mondo interno alle comunità valdesi: il primo è il teatro della decadenza e della corruzione mondana, mentre il secondo – che coincide geograficamente con le tre Valli – è il teatro della vicenda esemplare dei «valdesi originari». Questa dicotomia si palesa con maggiore chiarezza nel trentesimo capitolo del primo libro, che Léger dedica alla descrizione dei costumi degli antichi valdesi (*De la vie et mœurs des Vaudois*): dopo l'ennesima rassegna di fonti medievali prodotte a testimonianza delle usanze degli antichi valdesi, l'autore si chiede come fosse stato possibile mantenere così a lungo uno stile di vita morigerato e virtuoso (in margine al testo: *comment il s'est peu faire que les Vaudois ayent toûjours conservé une si grande pureté, tant en la vie qu'en la Doctrine*). La risposta, come sappiamo, era insita nell'approccio determinista con cui Léger interpretava la relazione fra i costumi dei valdesi e la natura montana del territorio:

> Ce qui contribue aussi sans doute beaucoup à les entretenir dans cette plus grande incorruption, c'est qu'ils sont pour la plus part éloignés des Villes, et presque de tout commerce avec les étrangers, prenans tous leurs délices en leur vie patriarchale, à cultiver leurs terres, et à soigner leur bestail[16].

[16] Ivi, libro I, capitolo XXX, cit. p. 189.

Gli antichi valdesi erano rimasti immuni dalla corruzione mondana perché lontani «dalle città e dalla frequentazione con i forestieri». Protetti all'interno delle loro valli, essi avevano avuto pochi e scarsi contatti con il mondo esterno e avevano perciò vissuto la loro esistenza fra le «delizie della vita patriarcale». Non si poteva dire altrettanto dei valdesi contemporanei, che invece si erano allontanati da questi esemplari costumi di un tempo. Nel comparare gli antichi valdesi ai suoi compatrioti, Jean Léger non poteva nascondere al lettore un giudizio estremamente negativo:

> je ne veux pas tellement justifier mes Vaudois (...) je confesse méme, & en gremis devant Dieu, d'autant plus qu'ils sont mes Freres, & selon la chair & selon l'esprit, *que les Vaudois d'aujourd'huy sont bien éloignés de cette grande sainteté & détachement du monde de leurs bien-heureux Ancestres*[17].

La dicotomia geografica fra mondo esterno e mondo interno alle valli si legava perciò a una dialettica storica fra età dell'oro e età della decadenza, fra i valdesi di un tempo e i «valdesi di oggi», che Léger considerava ormai lontani dal «distacco dal mondo» che caratterizzava i loro fortunati antenati. Questa doppia dialettica, allo stesso tempo spaziale e temporale, spiega la struttura compositiva dell'*Histoire générale* e la sua ripartizione in due libri.

Il primo libro è consacrato all'esposizione dei costumi e della dottrina degli antichi valdesi, descritti in termini bucolici come miti montanari dediti alle attività agresti, fra i quali regnavano armonia e buon ordine. Questa situazione idilliaca era resa possibile da un relativo isolamento geografico e da una rigorosa applicazione della disciplina, due ingredienti che avevano garantito quei costumi morigerati, testimoniati dai molti poemetti didascalici degli antichi *barba*, che costituiscono infatti il principale materiale narrativo del primo libro. Non è difficile intuire che per Léger questa è «l'età dell'oro» dei valdesi, ma si tratta anche di un tempo storico indefinito: sono pochi i riferimenti temporali capaci di fornire al lettore i termini cronologici entro i quali collocare l'epoca storica degli antichi valdesi e le molte fonti prodotte a sostegno della sua tesi.

Il secondo libro è invece consacrato al tempo presente: vi si narrano le vicende che precedono e che seguono il massacro dei valdesi del 1655 – di cui Léger era stato protagonista e testimone – e la narrazione si articola all'interno di un quadro cronologico ben definito, che va dalla guerra civile in Piemonte (1639-42) all'esilio di Léger in Olanda (1661). Si tratta evidentemente di un tempo sto-

[17] Ivi, corsivo mio.

rico piuttosto breve – circa venti anni – e scandito da una fitta serie di eventi di cui l'autore precisa con dovizia di particolari i riferimenti temporali. In questa seconda parte il tono è assai più cupo, non solo perché si narrano le vicende di una violenta persecuzione, ma più in generale perché la sensazione trasmessa al lettore è quella di un mondo in decadenza, che ha perso il benessere e la tranquillità di un tempo.

Ora, secondo Léger, la ragione fondamentale di questa decadenza risiedeva nel fatto che i valligiani avevano rotto lo splendido isolamento in cui avevano vissuto per secoli gli antichi valdesi:

> Aussi peut-on bien remarquer que les lieux des Vallées qui commencent à s'éloigner le plus de ces bonnes regles, ce sont ceux ou qui sont plus proches de Turin, et mêlés parmi les catholiques romains, ou ceux qui sont sur le grand passage de France en Italie, comme s'ils prenoient la contagion les uns des nouveaux Cananéens parmi lesquels ils habitent, et les autres des étrangers qu'ils logent[18].

Le comunità a ridosso della pianura («plus proches de Turin») o situate lungo la strada («sur le grand passage de France en Italie») erano per natura più soggette al «contagio» del mondo esterno. Si trattava di una conseguenza logica dell'approccio deterministico con cui Léger aveva interpretato la relazione fra usanze dei valdesi e ambiente montano. Se la montagna aveva funzionato per secoli da barriera naturale contro le contaminazioni esterne, era inevitabile che il fondovalle e le comunità più vicine alla pianura fossero le zone più esposte alle influenze del vasto mondo. Era in questa sottile frontiera tra mondo esterno e mondo interno, fra valli e pianura, che la popolazione locale entrava in contatto con i portatori sani di un «contagio» capace di allontanare i valdesi dalle «bonnes regles» di un tempo.

Ma in che cosa consisteva questo contagio? Quali erano i sintomi della malattia che aveva colpito le comunità valligiane? Secondo Léger la causa di questa metamorfosi stava nella litigiosità. Essa aveva minato *dall'interno* l'integrità morale delle comunità valdesi e aveva aperto una porta alle infiltrazioni del mondo esterno. Prendendo a prestito un episodio narrato da Jacques Auguste De Thou, Léger spiegava ad esempio che il primo processo mai celebrato nelle valli risaliva al XVI secolo: un giovane aveva citato in tribunale un vicino di casa per ottenere il rimborso di alcuni cavoli che teneva in giardino e che alcune capre – lasciate libere dal maldestro vicino – avevano pensato bene di mangiarsi.

---

[18] Ivi, cit. p. 189.

L'aspetto interessante della vicenda è che il querelante aveva studiato legge all'Università di Torino: originario delle valli, aveva vissuto per un certo periodo in città e lì aveva subito il «contagio» del mondo esterno. Al suo ritorno nelle Valli, infatti, non aveva accettato l'idea di conformarsi alla consuetudine locale che imponeva di rimettere le liti fra vicini all'arbitrato di anziani e notabili del villaggio senza far ricorso ai tribunali[19].

La storia delle comunità valdesi era quindi anche la storia di una inesorabile avanzata del mondo esterno che, approfittando delle divisioni interne alle comunità, stava risalendo le valli e portava nel cuore della società valligiana il germe di un radicale cambiamento. Letto in chiave mondana, si sarebbe trattato di un banale processo storico come qualsiasi altro. Come abbiamo visto, però, Léger interpretava la storia valdese in chiave provvidenziale. Dio aveva forgiato un territorio montano «naturalmente fortificato» perché fosse culla e rifugio della Chiesa degli apostoli, e la missione storica del popolo chiamato valdese consisteva nel mantenere intatto il lumicino della vera chiesa. Posto in questi termini, qualsiasi cambiamento nei costumi dei valligiani rappresentava una pericolosa deviazione dalla missione provvidenziale alla quale erano chiamati i «valdesi originari».

La vicenda narrata nell'*Histoire générale* ne era una conferma: all'età dell'oro degli antichi valdesi era seguita un'età della decadenza dominata dalla violenza e dalla guerra. Il popolo valdese era stato chiamato ad affrontare una drammatica prova di fede, il cui esito ne avrebbe determinato il destino futuro. Questo spiega perché, nel concludere la lettera ai compatrioti delle valli, Léger avesse lanciato un'ultima lunga paternale ai valligiani per esortarli a mantenere salda la loro fede e rendersi così degni dei loro antenati:

> Ce qui m'oblige, mes-Chers Freres, à vous faire cette remonstrance, qui vous semblera sans doute, & trop longue & trop importune, ou méme superflue, c'est que de vous (…), de vôtre exemple, et de vôtre conduite, plus que de vôtre doctrine, dépend absolument la ruine ou l'edification & conservation des Eglises des Vallées[20].

[19] Cfr. JEAN LEGER 1669, L'episodio è narrato nel libro I, capitolo XXX, p. 189: «Thuanus, traitant des mœurs des Vaudois de la Vallée d'Angrogne, assure que le premier Procés dont on y ouït jamais parler, n'est arrivé que dans le XVI siècle, qu'un Païsan un peu plus riche que les autres, ayant pris envie de faire étudier son Fils en Droit, l'obligea de frequenter l'Université de Turin: ce jeune fanfaron estant de retour en sa Maison, accusa devant le Juge un sien voisin, luy demandant le dédommagement, ou le payement de ses choux qu'il avoit laissé manger à son troupeau de chevres».

[20] JEAN LEGER 1669, *Lettre de l'Autheur à ses Compatriotes des Vallées de Piemont.*

Dall'esempio e dalla condotta morale dei valligiani dipendeva la rovina o la salvaguardia delle chiese delle valli. A chi si era rivolto dunque Léger nel redigere quest'opera? Chi era il destinatario di un'opera edificante consacrata alla ricerca dei «valdesi originari», ossia degli abitanti delle valli del Piemonte, e imperniata sull'idea di una transizione delle comunità valdesi dall'età dell'oro all'età della decadenza?

Come si è visto il discorso era rivolto anzitutto agli stessi valligiani, ai suoi compaesani. Jean Léger li conosceva bene: non solo perché – essendo originario della val Germanasca – apparteneva anch'egli alla categoria dei «valdesi originari», ma soprattutto perché era stato per lungo tempo il loro *leader* politico e religioso. Sebbene l'*Histoire générale* fosse dedicata agli Stati Generali delle Province Unite, nella lettera ai suoi compatrioti, Jean Léger precisava di esser stato costretto a questo per motivi di opportunità politica, pur essendo ben consapevole «que c'est *votre Histoire*»[21]. D'altro canto erano i valligiani che stavano subendo il «contagio» del mondo esterno; *loro* si stavano allontanando dai buoni costumi dei «valdesi originari»; ed erano stati *loro* a pagare il duro prezzo di questo cambiamento:

> C'est sans doute pour ce que nous commançions par trop à nous éloigner, si non de la pure Doctrine, du moins de la Sainteté des mœurs de nos devanciers, que Dieu nous a si rudement châtiés[22].

Nell'ottica provvidenziale di Léger, quindi, il massacro del 1655 e la guerra che ne era seguita erano l'effetto – e non la causa – di una crisi morale che era cominciata *dentro* alle comunità. Oltre a suffragare la tesi dell'origine apostolica della Riforma, la storia dei valdesi doveva quindi anche essere utile a ristabilire il giusto ordine in quelle comunità alpine, scivolate in una profonda crisi. I destinatari dell'opera erano quindi molteplici, come peraltro aveva giustamente intuito Daniele Tron riflettendo sulla presenza – nel testo di Léger – «di differenti livelli culturali a cui corrisponde forse un pubblico composto da strati disomogenei di fruitori»[23]. Bisogna quindi indagare con il presupposto che questo libro fosse *so-*

---

[21] Ivi, corsivo mio.

[22] Ivi.

[23] TRON 1993, citazione p. 90. Fra i molti esempi di questa molteplicità di «livelli (e registri) culturali» nel testo di Jean Léger, già messi in evidenza da Daniele Tron, si pensi all'uso cospicuo del patois delle valli, poco consono ad una storia che si presumeva rivolta a un pubblico europeo; l'abbondanza di riferimenti tratti dalla cultura locale (gli usi medicamentosi del sangue di stambecco, la straordinaria forza dello *jumarre* e l'uso del cardo alpino come segna-

prattutto una storia dei valdesi, scritto da un valdese, *per* i valdesi. Per farlo bisogna però passare dal discorso sull'identità valligiana dei valdesi all'ambiente specifico in cui questo discorso ebbe luogo.

*La storia compositiva dell'*Histoire générale.

Jean Léger scrisse la sua storia durante una guerra; per essere più precisi, una guerra combattuta in tempi diversi e su fronti diversi. Ma la cosa più importante è che la scrisse nell'arco di un ventennio: una lunga gestazione durante la quale Léger visse la tragica esperienza di un massacro, condusse una efficace guerra di resistenza, fu oggetto di una dura contestazione – mossagli peraltro da quegli stessi valligiani ai quali avrebbe riservato una dedica «morale» del suo libro – e infine visse l'amara esperienza dell'esilio in Olanda, dove infine l'*Histoire générale* fu partorita e data alle stampe. Tutte queste esperienze contribuirono a trasformare i progetti storiografici di Léger, ed è inevitabile che si fossero riversate nelle fitte linee di inchiostro che danno forma alla sua narrazione. È a partire da questo contesto di produzione che si spiega il motivo per cui nel redigere la versione definitiva dell'opera Léger avesse in mente i suoi compatrioti come destinatari privilegiati – benché non unici – del messaggio contenuto nella sua storia dei «valdesi originari».

Sotto questo aspetto, è possibile distinguere almeno tre fasi compositive del testo. La prima fase va dal 1646, quando il Sinodo affidò a Jean Léger il compito di redigere una nuova storia dei valdesi, al 1655, quando l'attacco delle truppe del marchese di Pianezza costrinse l'autore a interrompere il lavoro intrapreso. Nell'arco di questi nove anni Jean Léger aveva battuto gli archivi e le biblioteche private delle valli, raccogliendo un ricco materiale sulla dottrina e i costumi degli antichi valdesi, e probabilmente iniziando anche a redigere le prime bozze di quello che – nella versione definitiva – sarebbe diventato il primo dei due libri che compongono l'opera. Poi era successo l'irreparabile. Nell'aprile del 1655 un esercito franco-sabaudo comandato dal marchese Giacinto Simiana di Pianezza era entrato in val Pellice e aveva fatto strage degli abitanti, mettendo a ferro e fuoco i villaggi, le borgate e le case che incontrava lungo la sua avanzata. Oltre a imprimere una svolta nella vita del pastore Léger, le «Pasque Piemontesi» avevano cambiato anche i suoi progetti storiografici: tutto il materiale che aveva raccolto in un decennio di lavoro era andato perduto «dans les embrazemens de l'an

---

tempo); e infine la presenza ricorrente di storie bizzarre e dal sapore folkloristico, di cui lo stesso Léger si era premurato di raccogliere testimonianze orali fra la gente del posto.

1655», facendogli perdere «le courage & l'envie de jamais plus entreprendre un tel ouvrage»[24]. Roba da scoraggiare qualsiasi storico. A maggior ragione se poi quello storico si era trovato costretto ad abbandonare penna e scrittoio per darsi alla macchia sulle montagne e condurre una guerra di resistenza contro un esercito occupante.

Il massacro dei valdesi segna l'inizio della seconda fase compositiva, che va dal 1655 al 1661, anno in cui Jean Léger abbandonò le valli del Piemonte per trasferirsi dapprima in Svizzera, e poi in Olanda. In questi sette anni «di passione» Léger fu impegnato a guidare la resistenza delle comunità valligiane, a comporre testi propagandistici e condurre missioni diplomatiche per sostenere la causa valdese ai quattro angoli d'Europa, a guidare la delegazione valligiana ai tavoli di pace, e a difendersi dalle molte trappole giudiziarie ordite dai molti nemici che si era fatto. Decisamente troppo per riuscire a proseguire con calma il lavoro: e infatti già nel 1656 Léger si era rassegnato a consegnare a Samuel Morland tutto il materiale che aveva salvato dalla furia delle truppe del Pianezza (compresa probabilmente anche la prima bozza del testo) pregandolo di portare a termine il lavoro, cosa che l'ambasciatore inglese fece pubblicando nel 1658 a Londra la sua *History of the Evangelical Churches of the Valleys of Piedmont*[25]. Benché in seguito Léger avesse ripreso in mano il lavoro, l'importanza di questa fase non è di carattere compositivo ma contenutistico: è in questi sette anni di guerra che l'originario progetto storiografico di Léger cambia fisionomia, si carica di nuove intenzionalità e comincia ad assumere lo schema narrativo che ritroviamo nel testo definitivo, quello che ancora oggi occupa gli scaffali di biblioteche e archivi storici.

Una debole traccia di questo cambiamento si trova ai *National Archives* di Londra, in un denso faldone della serie degli *State Papers* che raccoglie numerose carte relative al conflitto religioso scoppiato nel 1655 nelle valli del Piemonte.

---

[24] JEAN LEGER 1669, *Lettre de l'Autheur à ses Compatriotes des Vallées de Piemont*.

[25] Sulla vicenda editoriale dell'opera di Samuel Morland, così come sui rapporti storiografici fra l'ambasciatore inglese e il pastore valdese, si veda ancora BENEDETTI 2007, pp. 73-90. In tempi passati era stata avanzata l'ipotesi che – data la somiglianza fra le due opere – Léger avesse copiato di sana pianta dal testo di Morland, pubblicato undici anni prima del suo (cfr. PONS 1963). È piuttosto vero il contrario: come sottolinea Marina Benedetti, al termine di una accurata indagine sui passaggi documentari avvenuti fra i due, «si può pensare che Jean Léger abbia collaborato alla stesura dell'opera di Samuel Morland (...). È pensabile che un giovane – e brillante – diplomatico inglese abbia raccolto, organizzato, compreso e, infine, tradotto brani esemplificativi di una letteratura a lui lontana e ignota in un torno di tempo relativamente breve, in meno di due anni? Credo si possa rovesciare l'orientamento della collaborazione». Cfr. BENEDETTI 2007, citazione da p. 89.

In mezzo a dispacci e relazioni diplomatiche – in larga misura prodotti nell'ambito dell'ambasciata effettuata da Samuel Morland a Torino – si trova infatti un manoscritto in francese (*Continuation de la Guerre dans les Vallées*) che offre un resoconto dettagliato dei fatti d'arme di cui furono protagoniste, nella tarda primavera del 1655, le milizie valdesi guidate da Giosuè Gianavello e da Barthémémi Jahier: la struttura compositiva del manoscritto coincide con il XI capitolo dell'*Histoire générale* che Léger consacra al *Fidèle, authentique & irreprochable Recit de la Guerre & des Combats qui ont suivi les Massacres des Vallées*[26]. Abbiamo quindi fra le mani una bozza, seppure ridotta a un frammento, del secondo libro dell'*Histoire générale*. Quanto basta ad avanzare l'ipotesi che nel corso della sua intensa attività a supporto della resistenza valdese Léger non avesse affatto riposto la penna e, anzi, avesse prodotto una parte del materiale che poi – nella tranquillità dell'esilio – avrebbe riordinato, aggregato a quello già preparato nella prima fase compositiva e infine dato alle stampe nella versione definitiva del testo.

Il periodo in cui Léger partecipa attivamente all'organizzazione della resistenza valdese non è quindi un periodo inattivo sotto il profilo della produzione storiografica. Cambiano però il taglio e la prospettiva cronologica del suo lavoro: da ricerca erudita sulle origini dei valdesi – dunque concentrata sull'analisi di fonti medievali a sostegno della tesi sull'origine valligiana dei «valdesi originari» – la storia di Léger si immerge nel tempo presente, si trasforma in cronaca di guerra, e subisce così una metamorfosi «presentista» che porta inevitabilmente il pastore-storiografo a comparare le vicende contemporanee – dominate dal tema della guerra – con l'epoca d'oro dei «valdesi originari». Ma è negli anni dell'esilio che questa comparazione trova pieno compimento: tra il 1661 e il 1669 – anno di pubblicazione dell'*Histoire générale* – Léger riprende in mano tutto il materiale prodotto, si rimette alla scrivania e dal suo studio di Leida porta a termine un'opera che il Sinodo gli aveva commissionato quindici anni prima, in tempi meno calamitosi.

L'esperienza dell'esilio è fondamentale nel dare all'*Histoire générale* la sua forma definitiva: Léger era stato infatti congedato dalle chiese valligiane al culmine di una durissima polemica *interna* alle comunità, confluita poi in una sen-

[26] National Archives UK, Kew – London, *Secretaries of State: State Papers Foreign, Savoy and Sardinia*, SP 92/24, ff 35-45. L'inventario del faldone data questo documento al 1659. Oltre alle concordanze fra il manoscritto degli archivi londinesi e il XI capitolo del secondo libro dell'*Histoire générale*, è la grafia del testo – assai simile a quella di una lettera scritta di pugno da Jean Léger e conservata presso l'Archivio di Stato di Torino – a suggerire l'ipotesi che l'autore della *Continuation de la guerre dans les Vallées* sia proprio Léger.

tenza di morte pronunciata dai magistrati del Senato di Torino. Il tribunale ducale si era mosso dopo aver ricevuto una petizione di trenta capi di casa della val Luserna che il 10 ottobre 1660 – senza mai fare il nome di Jean Léger – denunciavano i «maneggiatori delle valli» accusandoli non solo di aver gestito in modo poco trasparente le ingenti elemosine pervenute dalle potenze protestanti, ma anche di esercitare pesanti intimidazioni e minacce contro «quelli che fanno le parti per li poveri»[27]. I firmatari avevano cercato giustizia nelle assemblee sinodali ma, non avendo ricevuto la risposta auspicata, si erano rivolti all'autorità ducale, trasformando così la questione in una aperta contestazione al ruolo *politico* che Léger – e con lui tutta l'élite dirigente valdese – aveva assunto all'interno delle comunità nel corso della guerra. Venivano così a galla le premesse di una lotta fazionaria che per sette anni, fra il 1658 e il 1664, avrebbe percorso le comunità valligiane, spaccate fra la dirigenza valdese che accusava i dissidenti di essere traditori e i dissidenti che denunciavano la «tirannia» esercitata con metodi autoritari e violenti dalla dirigenza valdese[28].

Il governo ducale non si era lasciato sfuggire l'occasione per colpire il *leader* della resistenza valdese: la diatriba sulle elemosine divenne il grimaldello per istruire un processo contro Jean Léger, accusato di essere il manovratore occulto dei disordini e delle violenze esercitate contro i «dissidenti». Il 7 dicembre 1661 – dopo tre gradi di giudizio – il Senato di Torino pronunciò la durissima condanna all'impiccagione, con esposizione del cadavere, confisca di tutti i beni, distruzione della casa ed erezione di una colonna infame sulle macerie dell'abitazione. Jean Léger non ebbe l'onore di ricevere la sentenza: da qualche mese era già al sicuro in Svizzera, dove si era messo a scrivere una articolata replica alle accuse ducali – successivamente data alle stampe ad Haarlem nel 1662 – nella quale si era anche tolto qualche sassolino dalle scarpe e aveva redarguito quei «pauvres idiots» dei suoi compatrioti che, firmando la petizione, si erano resi complici di una macchinazione, il cui unico scopo era gettare «le pomme de discorde» fra i valdesi[29].

Come ogni esule che si rispetti, Léger aveva perciò iniziato un processo di rielaborazione delle vicende di cui era stato protagonista, inserendole però

---

[27] ASTo, sez. corte, Provincia di Pinerolo, mazzo 15, articolo 1, *Raccolta degli editti* 1678, pp. 107-108.

[28] Per una ricostruzione dettagliata di queste vicende si veda LAURENTI 2015.

[29] Si tratta della *Treshumble remonstrance touchant le pitojable estat où se trouvent à present reduittes les Pauvres Églises Evangeliques des Vallées de Piémont à cause de l'alteration & violation de leurs concessions & particulièrement de la patente du 1655, faite en Novembre 1661*, Haarlem, Jacob Albretsz, 1662. Una copia di questo pamphlet si trova in ASTo, sez. corte, Provincia di Pinerolo, mazzo 17, articolo 1.

all'interno di uno schema narrativo più ampio – basato cioè su una visione provvidenziale della storia – che riguardava *tutto* il mondo valdese. D'altro canto le notizie che gli giungevano dalle Valli non erano confortanti: il suo esilio aveva scatenato una violenta guerra civile che aveva dato al governo ducale il pretesto per intervenire con una seconda campagna militare nelle valli (1663-1664) al termine della quale il partito della resistenza era stato sconfitto e le comunità si erano arrese a firmare una durissima sottomissione al duca di Savoia.

Non c'è bisogno di dire che per Léger questi eventi erano la triste conferma delle sue più cupe previsioni. Dal suo esilio olandese, il pastore-storiografo si convinse di essere stato testimone diretto di un'epoca di decadenza, la cui causa principale risiedeva nell'allontanamento dei valdesi da quel rigorismo morale che, in tempi antichi, aveva garantito ai «valdesi originari» un'epoca di pace e di tranquillità. La brutta faccenda di cui fu protagonista ne era una conferma: i suoi contestatori erano tutti uomini di dubbia moralità e – per questo motivo – facilmente manovrabili dalle avanguardie del «Maligno»[30]. Approfittando del rilassamento morale dei valdesi, i loro nemici avevano usato le dispute interne alle comunità per dividere il fronte della resistenza e aprire una breccia destinata a far capitolare la «fortezza naturale» che per secoli aveva consentito ai valdesi di conservare il puro evangelo. Sotto questo aspetto, lo scontro interno alle valli era per Léger la prova evidente di quanto fosse ormai progredito il «contagio» del mondo esterno sul corpo delle comunità valdesi. Il messaggio perciò era chiaro. Per quanto la Provvidenza avesse forgiato un territorio naturale in grado di preservare i «valdesi originari» dalla corruzione mondana, non c'era alpe o spelonca che tenesse contro la discordia civile, pericoloso nemico *interno* capace di spuntarla là dove per secoli le potenti armate cattoliche avevano fallito.

Se ne vuole concludere che il contenuto del libro e il suo schema narrativo trasudano di intenti edificanti – rivolti anzitutto ai valligiani – che non possono essere derubricati a questione secondaria o di poco conto. L'elaborazione dell'*Histoire générale* fu complessa e tormentata, ed è inevitabile che dal suo esilio olandese l'autore avesse riversato in quelle pagine buona parte della sua esperienza di esule. È chiaro quindi che il contenuto del libro è profondamente influenzato dal suo contesto di produzione.

[30] Nella *Treshumble remonstrance* del 1662 e nelle pagine *dell'Histoire générale* – dove il pastore ritorna sulla questione – Jean Léger descriveva i suoi contestatori come «gens de peu excomuniés pour leur malversation» e privi di qualsiasi integrità morale: erano in contatto con il marchese di Pianezza, erano stati scomunicati per violenze domestiche, avevano precedenti come falsari di monete, e uno di loro si merita addirittura la qualifica di «plus débauché des tous les hommes».

La tesi sull'origine valligiana dei valdesi, funzionale alla battaglia per la successione apostolica della Riforma, si intrecciava con la volontà di lanciare un ultimo monito ai «compatrioti delle valli» per esortarli all'unione e per mostrare loro quanto era facile cadere vittime delle macchinazioni dei nemici quando la comunità allentava le difese e scopriva i suoi fianchi. Se la guerra era un castigo che Dio stesso aveva inviato ai valdesi perché si erano allontanati dalla purezza e dall'integrità dei «valdesi originari», era necessario ristabilire le buone regole di un tempo e riportare l'ordine nelle comunità, turbate dagli attacchi esterni e dalle lotte intestine. Ma a chi spettava il compito di guidare le valli in questo cammino di redenzione? Chi poteva impedire che il «contagio» del mondo esterno alterasse in modo irrimediabile le comunità valligiane? Nel rispondere a questa domanda cruciale, Jean Léger portava a compimento un passaggio logico destinato ad avere conseguenze notevoli sul piano del discorso sull'identità valligiana dei valdesi.

Gli eredi dei «valdesi originari».

Nel 1667, due anni prima della pubblicazione dell'*Histoire générale*, il re di Francia Luigi XIV pubblicava un arbitrato che – in base al trattato di pace firmato a Torino nel febbraio del 1664 – doveva dirimere in maniera definitiva i contrasti fra le comunità valdesi e il duca di Savoia. Ancorché l'arbitrato fosse stato oggetto di un minuzioso negoziato fra le parti, esso rappresentava nondimeno una dura sconfitta per le comunità valligiane: le obbligava al pagamento di 50.000 lire ducali a titolo di indennità di guerra; le obbligava ad accettare l'esproprio di un intera borgata della val Pellice e lo sgombero forzato dei suoi abitanti; e le obbligava a giurare di non prendere mai più le armi contro il loro legittimo sovrano, pena la decadenza immediata di tutte le loro franchigie[31]. Come s'è detto, secondo Léger la sconfitta era l'effetto della dura contestazione che, contrapponendo alcuni valligiani all'intera dirigenza valdese, aveva gettato il seme della discordia nelle comunità. Da chi era formata questa dirigenza? Chi erano gli uomini che – negli anni precedenti e successivi al massacro – affiancarono Jean Léger nella guida politica delle comunità?

Un'indagine biografica sulle famiglie dell'élite valdese di metà Seicento mostra che all'epoca delle Pasque Piemontesi i comuni delle valli erano dominati un ristretto gruppo di notabili accomunati da due peculiarità: erano tutti strettamente legati ai vertici delle chiese valdesi, al punto che i ruoli politici esercitati nei consigli di comunità si confondevano spesso con i ruoli ecclesiastici esercitati

[31] Cfr. *Raccolta degli editti* 1678, pp. 142-144.

all'interno delle parrocchie, e soprattutto erano gli eredi di una lunga genealogia di notabili valligiani che da almeno tre generazioni aveva in mano il governo locale[32]. Jean Léger non era all'oscuro di questi marcati caratteri sociali dell'élite valdese di metà Seicento: anzi, ne fece una bandiera, sostenendo che la continuità intergenerazionale con la quale famiglie come la sua governavano le comunità fosse la migliore garanzia per un ritorno al buon ordine nelle valli. Questa posizione ideologica, riflesso della posizione sociale che Léger occupava all'interno delle comunità, influenzò in maniera determinante il modo in cui si mise alla ricerca delle origini dei «valdesi originari» sostenendo la tesi della loro origine valligiana. Vi è, infatti, un nesso preciso fra il discorso erudito sulle origini dei valdesi – che come abbiamo visto appassionava da tempo storici e uomini di chiesa – e il suo sentimento di appartenenza all'élite valligiana.

Nel redigere l'*Histoire générale*, Léger non si era lasciato sfuggire una sola occasione per ribadire al lettore la sua origine valligiana, il suo essere il «bon Vaudois que je suis», come si autodefinisce a un certo punto della narrazione: conseguenza diretta della sua convinzione che origine geografica e identità valdese coincidessero[33]. A Léger tuttavia non bastava dimostrare di essere «un buon valdese». Voleva dimostrare che la sua identità valdese, cioè valligiana, era garanzia della bontà del suo agire politico. Il suo radicamento territoriale era infatti messo in relazione con la lunga tradizione di famiglia nella guida politica e religiosa delle comunità. Nell'autobiografia che conclude i due volumi della sua storia, ad esempio, Léger ripercorre con orgoglio una genealogia familiare traboccante di *barba*, pastori e sindaci e si rammarica di non poter dilettare il lettore con le molte carte dell'archivio di famiglia, andato completamente perso negli incendi che nel 1655 le truppe del Pianezza avevano appiccato ai villaggi della val Pellice. Se quelle carte si fossero salvate dalla furia distruttiva delle truppe ducali, precisa Léger,

> j'ûsse aisément pû faire voir par ma ligne Sacerdotale *continuée depuis plus de quatre cents ans*, comme l'arche de l'alliance à toûjours esté logée en nôtre maison, & mes Ancétres employés à la charge du Sanctuaire[34].

---

[32] Cfr. a questo proposito LAURENTI 2015.

[33] JEAN LÉGER 1669, libro I, capitolo II, cit. p. 13, dove – introducendo la sua tesi «etimologica» sull'origine dell'aggettivo «valdese» – Léger da ulteriore valore alla sua tesi precisando di essere un «buon valdese» e quindi di conoscere bene il dialetto locale dal quale trae origine la parola: «Je diray donc en bon Vaudois, que je suis, ce que je sçay du nom de *Vaudois*».

[34] Ivi, *Abrégé de la vie de Jean Léger autheur de cette Histoire*, pp. 358-385, cit. pp. 359-360, corsivo mio. In relazione alla genealogia familiare di Jean Léger e al suo uso in chiave politica, mi permetto di rimandare a LAURENTI 2013, pp. 13-22.

L'antichità del suo «lignaggio sacerdotale» affondava le radici nella notte dei tempi («oltre quattrocento anni») e stava a dimostrare che tutti i suoi antenati avevano sempre occupato posizioni di prestigio all'interno delle comunità. E questo dato era *di per sé* garanzia della serietà con cui egli aveva esercitato il suo ruolo ministeriale nelle valli: quasi che l'essere un «buon valdese» si tramandasse per via genealogica attraverso la filiazione. Ma l'epoca dei suoi gloriosi antenati – quattrocento anni prima di lui – era anche l'epoca d'oro dei «valdesi originari», quelli di cui aveva tratteggiato in termini bucolici la semplicità dei costumi e il rigore della disciplina morale. D'altro canto se i «valdesi originari» non erano altro che «les habitans des Vallées», quelli che come lui potevano dimostrare di essere i discendenti di un antico lignaggio valligiano, che incarnavano cioè il legame *naturale* fra origine geografica e identità valdese, potevano anche proclamarsi gli eredi dei «valdesi originari» e – a rigore – godevano anche di una sorta di «diritto di primogenitura» rispetto a tutti gli altri. Il sillogismo era perciò inevitabile: se l'essere un «buon valdese» era questione di filiazione, e se Léger poteva vantare una genealogia di tutto rispetto, allora spettava a quelli come lui il diritto-dovere di guidare le comunità e ricondurle alla prosperità di un tempo. Perciò l'élite dirigente valdese era l'unica in grado di ristabilire il giusto ordine delle cose: erede dei «valdesi originari», essa costituiva l'anello di congiunzione fra il passato e il presente, fra l'età dell'oro e il tempo della decadenza.

Come abbiamo visto, la dialettica temporale che da forma all'*Histoire générale* si legava ad una dialettica spaziale tra mondo interno e mondo esterno alle valli: perciò l'élite dirigente valdese non era solo l'erede designata dei «valdesi originari», ma era altresì l'erede di quella religione apostolica che si stava corrompendo a causa del «contagio» del mondo esterno. E infatti a conclusione del primo libro, nello snodo narrativo in cui il lettore viene fatto transitare dal tempo passato a quello presente, Léger interrompeva il racconto per inserire una sorta di «documento programmatico», nel quale proponeva le soluzioni da prendere per interrompere il processo di decadenza morale e precisava che solo una perfetta unione fra i valligiani e «leurs conducteurs» avrebbe garantito il successo di tali propositi[35]. Il ristabilimento delle comunità valdesi sarebbe stato possibile solo a condizione che i valligiani avessero riconosciuto alla dirigenza valdese quel ruolo politico che le spettava per «diritto di primogenitura»: cosa che invece i contestatori di Léger si erano rifiutati di fare, denunciandone la «tirannide» e aprendo così le porte delle comunità valligiane al «contagio» del mondo esterno.

[35] Jean Léger 1669, libro I, capitolo XXXIII, pp. 210-211.

L'operazione storiografica di Léger si inseriva quindi all'interno di un dibattito che coinvolgeva eruditi e uomini di chiesa di mezza Europa interessati a una vicenda – quella dei valdesi – che strizzava l'occhio alla questione della successione apostolica. Ma la sua riflessione sul passato dei valdesi era rivolta anche ai valligiani. Nel portare a termine la sua storia dei valdesi, seduto allo scrittorio del suo studio a Leida, Léger prendeva mentalmente posto sul pulpito del tempio del *Ciabas*, in val Pellice, e lanciava un'ultima predica rivolta ai suoi «compatrioti delle valli».

Pensando a questa doppia ricezione del suo libro, una europea e una locale, Léger contribuì a fissare l'identità valligiana dei valdesi, e lo fece su una base essenzialmente genealogica. Si tratta di un passaggio decisivo, che avrà ampie ripercussioni sulle successive vicende della storia valdese: perché fissare l'identità a un dato genealogico significa dire che non si è valdesi per scelta, ma per nascita. E dalla propria nascita non si scappa. Perciò i valdesi potevano anche avere una fede tiepida, addirittura potevano abbandonarla, ma in quanto «valligiani» non avrebbero smesso di essere «valdesi». E infatti a Léger non sfugge questo particolare, e a un certo punto lo dice chiaramente: «quand bien donc les habitans des Vallées seroient Païens ou Papistes», dunque anche se non si fossero verificati due eventi storici come la cristianizzazione e l'adesione dei valdesi alla Riforma, «ils ne laisseroient pas d'etre appellées *Vaudois*, eû égard au lieu de leur demeure»[36]. L'identità valdese era anzitutto questione di geografia, e solo in subordine di religione. Si nasceva valligiani, e *quindi* si era parte integrante della storia plurisecolare dei «valdesi originari», e cioè di un popolo alpino (più tardi Arnaud avrebbe detto: di una «nazione») la cui vicenda era parte di un piano provvidenziale più ampio. Perciò, la storia per i valdesi non era una scelta, ma un destino di fronte al quale l'unico atteggiamento possibile consisteva in un atto di fede. E questo era l'ultimo messaggio che Léger voleva lanciare ai suoi compatrioti.

[36] Ivi, Libro I, capitolo II, cit. p. 17.

Bibliografia

Abbreviazioni:

ASTo, Archivio di Stato di Torino

BENEDETTI M. 2007, *Il «Santo Bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana.

CAMPI E. 1990, *Vincenzo Minutoli e l'Histoire du retour*, in *Dall'Europa alle Valli Valdesi*, atti del convegno (Torre Pellice, 3-7 settembre 1989), a cura di A. de Lange, Torino, Claudiana, pp. 363-378.

FRATINI M. 2001, *La «Carta delle tre valli di Piemonte» di Valerio Grosso e la sua diffusione europea fra Sei e Ottocento*, in *Strategie politiche e aspetti religiosi nella cartografia delle Alpi occidentali (secoli XVI-XVIII)*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 189, , pp. 47-73

FRATINI M. 2007, *Una* frontiera confessionale. *La territorializzazione delle Valli valdesi del Piemonte nella cartografia del Seicento*, in *Confini e frontiere: un confronto fra discipline*, a cura di A. Pastore, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 127-143.

HENRI ARNAUD 1710, *Histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leur valées*, s.l.

JEAN LEGER 1669, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises. Divisée en deux livres, dont le premier fait voir incontestablement quelle a esté de tout tems tant leur discipline, que surtout leur doctrine et de quelle manière elles l'ont si constamment conservée en une si grande pureté, dès que Dieu les a tirèes des ténèbres du paganisme jusq'à present, sans interruprion et necessité de Reformation, et le Second traite généralement de toutes les plus considérables persécutions qu'elle ont souffertes, pur la soutenir surtout dès que l'Inquisition a commencé à régner sur les Chrétiens, jusques à l'an 1664, par Jean Léger, pasteur et modérateur des Eglises des Vallées et depuis la violence de la persécution appelé à l'Eglise Wallonne de Leyde. La tout enrichi de tailles douces*, Leyde, chez Jean Le Carpentier.

LAURENTI M. 2013, *Generazioni politiche in una comunità rurale di antico regime. La generazione del pastore valdese Jean Léger e un caso di stregoneria, 1640-1655*, in «Quaderni di Storia Contemporanea», 53, pp. 13-22.

LAURENTI M. 2015, *I confini della comunità. conflitto europeo e guerra religiosa nelle comunità valdesi del Seicento*, Torino, Claudiana (Collana della Società di studi valdesi, 36).

MARCO AURELIO RORENGO 1649, *Memorie historiche dell'introduttione dell'heresie nelle valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo et altre di Piemonte*, Torino, Giovanni Domenico Tarino.

MINUTOLI V. 1998, *Storia del ritorno dei Valdesi nella loro patria dopo un esilio di tre anni e mezzo (1688)*, a cura di E. Balmas e A. de Lange, Torino, Claudiana.

Nobile Lezione (La) 2003, *La nobile Lezione / La nobla Leiçon*, a cura di L. Borghi Cedrini, introduzione di C. Papini, Torino, Claudiana.

PIERRE GILLES 1644, *Histoire ecclésiastique des Eglises Reformées, recueillies en quelques vallées de Piedmont et circonvoisines, autrefois appelées Eglises Vaudoises, commençant des l'an 1160 de nostre Seigneur et finissant en l'an mil six cent quarante trois*, Genève, Jean de Tournes.

PONS T. G. 1963, *Giovanni Léger e Samuele Morland*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 113, pp. 27-64.

Raccolta degli editti 1678, *Raccolta degli editti et altre provisioni de Duchi di Savoia di tempo in tempo promulgate sopra gli occorrenti delle Valli di Lucerna, Perosa, e S. Martino, terre annesse di S. Bartolomeo Roccapiata e delle altre terre del Marchesato di Saluzzo e del Piemonte, in risguardo alla Religione*, Torino, Gio Sinibaldo stampatore di S.A.R.

Treshumble remonstrance touchant le pitojable estat où se trouvent à present reduittes les Pauvres Églises Evangeliques des Vallées de Piémont à cause de l'alteration & violation de leurs concessions & particulièrement de la patente du 1655, faite en Novembre 1661, Haarlem, Jacob Albretsz, 1662.

TRON D. 1993, *Jean Léger e la storiografia valdese del Seicento*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 172, pp. 82-90.

TRON D. 2001, *La definizione territoriale delle Valli valdesi dall'adesione alla Riforma alla Rivoluzione francese*, in *Strategie politiche e aspetti religiosi nella cartografia delle Alpi occidentali (secoli XVI-XVIII)*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 189, pp. 5-42.

I valdesi tra le popolazioni della Calabria cinquecentesca: stereotipi, autorità, identità

PIERROBERTO SCARAMELLA*

I. Calato in Calabria nel 1792 in qualità di visitatore generale del Regno il grande riformatore Giuseppe Maria Galanti forniva di questa terra un ritratto a tinte assai diversificate, e quasi contraddittorie, sia nella descrizione del sito sia nell'analisi degli usi e costumi degli abitanti[1]. Un'indagine sociologica fatta a partire da questionari e ricerche sul campo che sortirono un quadro generale della vita, della cultura, della mentalità calabresi.

Si tratta di un periodo assai lontano da quello da noi preso in considerazione. Eppure alcune annotazioni sono sorprendentemente simili a quelle fornite dagli autori cinquecenteschi, siano essi eruditi viaggatori, o missionari gesuiti, inviati in quelle remote regioni dell'Italia meridionale con l'intento di evangelizzare i popoli e riformare il clero.

Galanti coglieva come tratto distintivo l'attitudine dei calabresi al canto malinconico e quasi lugubre, che interpretava come indizio di passività e di selvatichezza di una civiltà contadina e pastorale arcaica, selvaggia e quasi immobile nelle sue forme di vita quotidiana. Il primitivo pianto rituale funebre può sembrare un aspetto marginale, nella definizione identitaria di una popolazione, ma al contrario da Leandro Alberti a Gabriele Barrio[2], da Giovanni Fiore al Marafioti[3] ed allo stesso Galanti, esso colpiva allora chi si accostava alla sua descrizione, in una riflessione che si è sviluppata nel tempo e sino alle grandi campagne di ricerca antropologica di Ernesto de Martino[4].

Esso era il tratto distintivo di una popolazione considerata quasi abbrutita dalla povertà, dalla fame e dalle guerre, e sulla quale pesava, ancora in pieno

---

* pierroberto.scaramella@uniba.it

[1] GIUSEPPE MARIA GALANTI 1987; PLACANICA, 1992, pp. 13-141.

[2] GABRIELE BARRIO 1571.

[3] GIROLAMO MARAFIOTI 1601.

[4] Penso naturalmente a quelle ricerche del grande antropologo napoletano che portarono alla stesura di DE MARTINO 1958.

Settecento, il marchio di esser stata l'autrice dell'andata al Calvario e dell'uccisione di Cristo. E così, per sfatare una infame leggenda, radicata e a più riprese rinfacciata, l'abate Pietro Polidoro Frentano si vide quasi costretto a scrivere e pubblicare, nel 1737, il trattato *Bruttii a calumnia de inlatis Jesu Christo Domino Nostro tormentis et morte vindicati*[5]. L'accusa di esser stata la patria di Ponzio Pilato, e di aver collaborato ai tormenti e all'uccisione di Cristo era già stata avanzata nel tardo medioevo e poi ripresa nel XV e XVI secolo, accusa che costrinse già Giovanni Fiore da Cropani, nella sua *Calabria Illustrata*, a dedicare un intero capitolo ai *Biasimi calunniosi dati da alcuni scrittori, alla Calabria, con le loro difese*[6]. E in effetti da Aulio Gellio a Niccolò Perrotta, da Giovanni Pontano a Giovanni Antonio Summonte, più di uno scrittore si era cimentato con la descrizione del calabrese a tinte fosche, fortemente negative: si trattava di gente povera, ignorante, violenta. Non uomini ma bestie, meglio: *homines silvestres*.

Se probabilmente è proprio Giovanni Pontano, nel *De bello Neapolitano*, a creare «forse [per] la prima volta quella leggenda dotta … di una Calabria bellissima e fecondissima per natura, però infelice per rozzezza ed ignoranza di abitatori»[7], se Masuccio Salernitano aveva definito la Calabria «provincia da grossa et inculta gente abitata»[8], uno dei più convinti detrattori di quelle popolazioni, il napoletano Giuseppe Campanile, raggiunse, con il suo sarcasmo, le punte più estreme di questo esplicito disprezzo:

> Questi popoli Bruzij detti furono tamquam Bruti osceni disse un gran huomo. Oh che bel commercio ella si have eletta tra mezze Bestie. Non senza ragione la natura diè nome à volante Animale che ronza di Calabrone … E così scrisse … Nicolò Perrotto, che i calavresi erano huomini brutti, mezze lingue, mendaci e bestiali[9]. Ma lasciamo spaziare felicemente, a vostra voglia, questa verità alata, et in chiaro, mio signore, ella scorgerà il Calabro, salvo il buono, per huomo come se fusse nato in Africa, gir per lo mondo vagante ad uguaglianza di Getulo, e nelle geste humane crederà, che sia disceso da Telechini. Troverà persona in Calabria che non differisca da un Lapone della Scandinavia. Anzi, assai peggiore di Autolico, e in certi volti affermerà che siano Cinocefali, o pur ispirito venuto dalla Cire-

[5] Pietro Polidoro Frentano 1737.

[6] Giovanni Fiore da Cropani 1999, pp. 159-175. La prima edizione dell'opera risale al 1691.

[7] Nisticò, *Padre Giovanni Fiore e l'idea di Calabria* 1999, pp. 9-21; la cit. è alla p. 12.

[8] Masuccio Salernitano, p. 46.

[9] *Notizie di nobiltà* 1672, p. 288.

nacia, o per più lodarlo meritevolmente nato su'l Pontico degli Eniochi ... Ella gli crederà Sabbatarij, ma pure gli riconoscerà per Salatoni. Se vivesse Plinio gli haveria annotati tra Coromandri, alla fine i loro genij non differiscono da Mermioni, perché negli odij superano Vatiniano il greco, o alla fine egli direbbe, che i calabresi sieno cotanti *onobatis*[10].

Ma pur senza arrivare agli estremi, anche retorici, di Campanile, già nella descrizione che di quella regione ne fece l'inquisitore bolognese Leandro Alberti, dopo averla visitata nel 1525 e nel 1536, si oscilla sempre tra amenità e oscurità, l'aura terribile di alcuni siti e la povertà estrema, materiale e sociale, delle popolazioni. A Montalto di Calabria, l'Alberti raffigura gli abitanti a tinte dure: «Sono gli abitanti di questi luoghi per maggior parte poveri, et rozi di costumi, avendo le loro abitazioni fatte molto grossamente, parte cavate ne' monti, a somiglianza di spelonche, senza ziminieri ... over camini, e senza luoghi necessari da riporre il peso della natura, o siano feccie»[11]. Una mancanza di «civiltà», come asserisce l'autore, «che è cosa stomacosa a chi non è usato a tali cibi».

L'ambiguità intrinseca del territorio calabrese, e dei suoi abitanti, si rifletteva in questa sorta di attrattività e al contempo di repulsione per quelle regioni dell'Italia meridionale, dove si tendeva sempre a distinguere "Elleni" e "Bruzi", calcando la differenza e sottolineando senza tentennamenti la superiorità dei primi, come se il passato magnogreco servisse a mettere in rilievo la povertà oggettiva, civile e sociale, delle popolazioni autoctone.

I Bruzi dunque erano *Homines silvestres*, abitanti di spelonche, in una regione dove gli stranieri o gli osservatori statali ravvisavano un risoluto rifiuto delle leggi minime della convivenza sociale, un utilizzo costante della violenza e della giustizia risolta attraverso forme private, con un ampio ricorso alle faide come vere e proprie come pratiche impiegate a risoluzione dei contrasti familiari e sociali.

Ma questo stereotipo è applicato, durante la vasta campagna antiereticale degli anni '50 e '60 del Cinquecento, anche da vicari, vescovi e inquisitori alle stesse comunità valdesi stanziate nei casali cosentini. Sono persone caratterizzate da «ignorantia et simplicità»[12], «et sonno non huomini ma orsi, i quali meglio

[10] Ivi, pp. 300-301. Onobatis (lett. Che cavalca l'asino) è il termine con il quale si indicavano i portatori d'infamia. In genere il personaggio veniva fatto montare a cavallo di un asino al contrario e così esposto al pubblico ludibrio.

[11] Per l'opera dell'Alberti ci serviamo dell'edizione pubblicata a Venezia, per Lodovico degli Avanzi, del 1568, recentemente riproposta in riproduzione anastatica (ALBERTI 2003), c. 208v.

[12] SCARAMELLA 1999, p. 195.

dormono alla campagna e tra le grotte di queste montagne che nelle case»[13], «ignorantissimi et simplicissimi che quasi non sanno distinguere la destra dela sinistra». Con loro «non ci ei rimedio», sono «persone le quali pocho sonno differenti dalle bestie… Pocho rimedio si possi fare se non l'esterminio»[14]. Rozzezza, ignoranza, violenza: elementi che significativamente accomunano i valdesi agli stessi Bruzi natii, e contrappongono questo stereotipo a quello proposto dall'apologetica riformata che li descriveva come una popolazione laboriosa, onesta, disciplinata, che non soltanto era in grado di gestire socialmente la propria comunità, ma era stata l'artefice del benessere raggiunto in quelle regioni[15].

II. Lo stereotipo del calabrese bruzio, selvaggio, uomo dei boschi, intrinsecamente opposto al civile magnogreco, a partire dal XV secolo resiste e perdura per decenni, ed influenza non soltanto le descrizioni del Galanti, con le quali abbiamo aperto questo saggio, ma anche le impressioni dei viaggiatori stranieri del tardo Settecento e della prima metà del XIX secolo. Così Astolphe de Custine, nel suo viaggio in una Calabria postnapoleonica, descriveva il calabrese come «un selvaggio, uccello e fanciullo insieme, una creatura che ignora gli utensili più elementari, dorme nelle capanne ma vive nelle campagne e nei boschi, pago soltanto del suo fucile, dei suoi nastri variopinti, di qualche fiore, qualche piuma sulla falda del suo cappello a cono»[16].

I riferimenti letterari e geografici si potrebbero moltiplicare, ma al di là degli stereotipi e le invettive culturalmente condizionate, della Calabria come una regione degradata, abitata da personaggi intrinsecamente votati al male, ne avevano già parlato i gesuiti impegnati nelle loro prime missioni in quelle terre dell'Italia meridionale[17].

Il gesuita Michele Ochoa scriveva nel 1575 al generale Everardo Mercuriano: «se Vostra Paternità vedesse l'estrema rovina di tante anime e come vanno perdute a cagione della spaventosa ignoranza che regna in queste montagne, tanto

[13] Ivi, p. 207.

[14] Ivi, p. 203.

[15] Una sintesi della storiografia sull'argomento è stata recentemente proposta da TEDESCO 2014, pp. 45-58. L'autore si sofferma sull'origine del fenomeno migratorio in Calabria.

[16] MOZZILLO 2003, pp. 421-427; la cit. è alla p. 424.

[17] Sulle missioni gesuite in Italia meridionale e segnatamente in Calabria si veda: SCADUTO 1946, pp. 1-76; PARENTE 1992, pp. 19-56. Si vedano anche i saggi di PASTORE 2005, PAVONE 2005, oltre che dello scrivente (SCARAMELLA 2005b), apparsi nella «Rivista Storica Italiana», in una sezione monografica dal titolo *Alle origini delle Compagnia di Gesù*. Un'accurata analisi della situazione religiosa calabrese della metà del Cinquecento, e delle missioni gesuite, è stata ultimamente redatta da ADDANTE 2014, soprattutto alle pp. 43 sgg.

nello spirituale quanto nel temporale, avrebbe compassione di loro»[18]. E ancora il confratello Girolamo Verallo, in una lettera a Nicolò Bobadilla, che già nel 1540 per primo aveva visitato quei territori, così si esprimeva:

> Li peccatilli di quella città (Rossano) e clero consisteno in che faccino usure pubbliche, e tanto li maritati com'il clero tengano pubblicamente le concubine. La sodomia non dico che sin dentro la chiesa non si vergognano di far, com'anche vi fando tutte altre contrattazioni, non meno illicite che licite, nulla reverentia alle cose de Dio et cose sacre, nulla ratio et observatio festorum, et finalmente infiniti abusi et maledictioni; et quod etiam pessime sonat, quel clero della città erigit cornua contra prelatum, che non vuol essere visitato dicendo che non fu mai visitato; di modo, ut unum concludam verbo, quella mia chiesa ha più bisogno de Maestro Bobadilla che l'huomo di mangiare per viver[19].

Come ha fatto notare Luca Addante, è proprio in quel frangente che i gesuiti per quelle regioni utilizzarono, tra le prime volte, un termine che avrà un notevole successo nel periodo successivo, quello di *Indie di qua*. Juan Xavier, gesuita impegnato a Cosenza nel 1561 così annotava:

> il male è [...] di maniera [tale] che il padre Lucio [Croce] mi disse: seria bene notare le cose che sentimo et vedemo. È la gente tanto assuefatta al male, sono tanto licentiosi, superbi, senza giustizia et governo come se fusseno tutti nel boscho. Delli preti non voglio cominciar [neanche a parlare], bastarà che a bocca potremo dare occasione alli nostri fratelli di venir in questa India[20].

Se Addante ha messo in rilievo, come abbiamo notato, che ci si trova di fronte ad una tra prime occorrenze dell'utilizzo del termine geografico *India*, inteso come alternativa italiana alle missioni nel nuovo mondo, bisogna notare altresì che il gesuita si serva anche dell'altro stereotipo che accomunava bruzi e valdesi: sono popoli «licentiosi e superbi, senza giustizia et governo come se fussero tutti nel boscho»: *homines silvestres*. Di fronte a questa situazione il compito del missionario gesuita era quello di sradicare «errori e superstitioni e abusi»

[18] PARENTE 1992, p. 23.
[19] Ivi, p. 25.
[20] SCADUTO 1946, pp. 11-12. Il passo è ripreso da ADDANTE 2014, p. 49.

che imperavano «a cagione della spaventosa ignoranza che regna in queste montagne»[21].

Nello studio operato da parte dei gesuiti di quelle popolazioni dell'entroterra calabrese, le questioni inerenti i culti, le superstizioni, le credenze acquistarono una portata simbolica tale che, nel corso del Cinquecento, portò quell'ordine religioso a passare dalla mera osservazione per un generico paganesimo, allo studio accurato per il legame tra i culti e le credenze tradizionali e le nuove eresie tipiche di specifici gruppi etnici.

Che si trattasse del pianto funebre, accompagnato dalle azioni di autolesionismo (graffiarsi il volto o svellersi i capelli)[22], o della credenza nella presenza maligna di corpi morti posseduti dal demonio, mostri che aggredivano i viventi e che costringevano costoro a macabri rituali di esorcismo dei cadaveri[23]; che si segnalasse a Roma la presenza di gruppi di giudaizzanti che, dopo la cacciata degli ebrei dal Regno, nel 1541, continuavano indisturbati a compromettere ed "ammorbare" la vita dei cristiani, o piuttosto di intere comunità di epiroti, albanesi, greci, che non seguivano l'autorità del papa di Roma e dei vescovi latini[24]; è un fatto che, durante la campagna antiereticale in Calabria, ed anzi proprio sotto il suo impulso, la chiesa di Roma si pone il problema della repressione e del disciplinamento di intere popolazioni.

In questo senso si può ritenere che, in Italia meridionale, fu proprio l'interesse per le popolazioni valdesi a far nascere nelle gerarchie ecclesiastiche una rinnovata attenzione per quelle minoranze etnico-religiose ivi stanziate. Un sistema di maritaggi che non favoriva le unioni miste, l'uso di un linguaggio proprio, la persistenza di una gerarchia ecclesiastica distinta da quella romana: questi e altri aspetti mettevano quelle popolazioni, sia greche, sia albanesi, sia provenzali o piemontesi, nelle condizioni di vivere all'interno del sistema sociale predominante, restandone però per più di un aspetto separate, impermeabili alla cultura romana, fedeli al proprio credo tradizionale, sostanzialmente refrattarie

---

[21] Si tratta di stralci di una lettera che il gesuita Michele Navarro scriveva da Messina, dopo aver percorso le montagne calabresi e siciliane nel gennaio del 1575 al confratello Everardo Merduriano. TACCHI-VENTURI 1950, vol. I, p. I, pp. 324 sgg. La lettera venne citata da DE MARTINO 1961, p. 23.

[22] Sul lamento funebre ancora oggi non si può prescindere dal volume di DE MARTINO 1958. Più recentemente ha riflettuto sull'argomento PALMISCIANO 2003.

[23] SCARAMELLA 2005a, pp. 155-203.

[24] Sulla questione della chiesa greca in Italia, restano per gli studiosi un imprescindibile punto di riferimento le opere di PERI 1967; PERI 1970; e soprattutto, PERI 1973; KRAJCAR 1966. Si veda infine il recente saggio di LAVENIA 2014.

alle ingiunzioni di uniformità religiosa che iniziavano a farsi vieppiù frequenti a partire dalla metà del secolo XVI.

Del resto popoli albanesi, greci e valdesi furono a lungo e spesso confusi, sia per un'oggettiva incapacità di cogliere le differenze, sia per la concomitanza dell'immigrazione in Calabria, nella seconda metà del XV secolo, sia per una certa autonomia di vita.

Sino alla metà del XVI secolo i valdesi stanziati in Italia meridionale erano – come ha sottolineato Alfonso Tortora – «talvolta colti nella loro specificità culturale come epigoni linguisticamente o tematicamente antichi e provenienti da altri spazi geografici, da altre culture e per questo conosciuti come Ultramontani, Provenzali, in altre parole come etnicamente diversi, ma mai come eretici, tutt'al più come albanesi o come cristiani novelli»[25].

In tal senso rivelatrice è la percezione che gli ecclesiastici operanti nella regione pugliese della Capitanata avevano delle popolazioni greche e provenzali ivi stanziate. Nel 1554 il vescovo di Vulturara, Giulio Gentile, scrivendo agli inquisitori romani, descriveva con toni scandalizzati le popolazioni greche, e la loro vita religiosa che si discostava scandalosamente dai precetti divini dettati da Santa Madre Chiesa. Nessun riferimento il vescovo faceva alle popolazioni valdesi, la cui immigrazione in quei casali, e segnatamente in San Bartolomeo, Castelluccio e Vulturara, era stata massiccia e storicamente accertata. Più di un dubbio sorge sull'identità delle popolazioni che venivano descritte meticolosamente dal vescovo, e cioè che si trattasse di valdesi e non di greci[26]. Ciò è tanto più vero se si considera che soltanto l'anno successivo da quelle stesse terre, si iniziava a parlare di popolazioni eretiche, mentre la presenza greca scompariva. Nel 1558 poi Luca dell'Iadra, lettore del convento domenicano di Maddaloni, impegnato in una missione proprio in Vulturara, scoprì che «inimicus hominis multa seminaverat»[27]. Dei greci non c'è traccia, mentre le comunità provenzali, latine, si erano rilevate tutte «ammorbate d'eresia».

Insomma, nel giro di quattro anni, seguendo il giro di vite imposto dalla congregazione della Santa Romana Inquisizione, quelle stesse popolazioni prima identificate con il mondo scismatico greco, o con i cristiani novelli, venivano ora descritte come infette della «falsa et heretica opinione di Lutero»[28]. Le politiche inquisitoriali concernenti le due etnie, greca e provenzale, dalla metà del Cinque-

---

[25] TORTORA 2004, p. 156. In un documento risalente al 15 maggio 1504 i valdesi erano chiamati «tramuntani et christiani novelli». Cfr. PONTIERI 1966, la cit. è alla p. 162.

[26] ACDF, *Stanza Storica*, LL3d, inc. Vulturara.

[27] ACDF, *Stanza Storica*, LL3a, inc. Caserta.

[28] ACDF, *Stanza Storica*, LL3d, inc. Larino.

cento, prenderanno strade alquanto differenti. Se ai greci verrà riservato un trattamento che, se sbarrava la strada ad ogni possibilità di autonomia religiosa e di autorità, riconosceva l'antichità di quella chiesa, permettendo riti e culti tradizionali, i valdesi furono identificati come un nemico interno da eliminare. Sebbene nel pieno Cinquecento anche le comunità greche fossero investite da azioni inquisitoriali anche molto violente, progressivamente la politica inquisitoriale seguì la logica del «tolerare, sustinere, permittere»[29].

Per contro l'identificazione dei provenzali ipso facto con i seguaci di un'antica eresia medievale, rinnovata dall'avvento della Riforma, piegò in questo caso le scelte inquisitoriali verso soluzioni drastiche e dagli esiti drammatici.

III. Nel corso del Cinquecento la chiesa di Roma affina sia le conoscenze sia gli strumenti repressivi per individuare, definire e disciplinare i gruppi etnico-religiosi "infettati", "ammorbati" d'eresia. In un processo storico che dura circa un trentennio essa mette a fuoco le caratteristiche peculiari dei valdesi di Calabria, in un vortice di risoluzioni che porteranno fatalmente alla strage del giugno 1561.

Quelle popolazioni provenzali o ultramontane, travolte dall'ondata repressiva, proprio in quanto eretiche sono considerate ipso facto simulatrici. Il valdismo meridionale, non ancora approdato alla Riforma, non aveva avuto bisogno di utilizzare questa pratica religiosa nei termini nei quali fu loro rinfacciata. Era sufficiente, per perpetuarsi, diffondere e tramandare il credo tradizionale entro i limiti e confini propri, senza alcuna volontà di espansione e proiezione verso l'esterno. Etnia e religione erano tratti specifici non nascosti dietro un cattolicesimo di facciata, ma ampiamente accettati al pari del Cristianesimo professato, con caratteristiche peculiari, delle minoranze albanesi e greche.

Eppure per decenni, e a partire dagli anni Cinquanta del Cinquecento, la simulazione sarà l'attributo principale con il quale verranno identificate quelle popolazioni. Se di simulazione religiosa si può parlare, per il valdismo calabrese preriformato, esso può essere considerato soltanto un concreto pragmatismo. Esso consisteva nel non rendere pubblico, e cioè nel non manifestare con intenti propagandistici, missionari e di proselitismo, il proprio credo religioso[30]. Le accuse di simulazione, di nicodemismo, di ipocrisia erano un'emanazione della

---

[29] Si tratta delle parole apposte dal cardinale Giulio Antonio Santoro a un'opera nella quale il prelato aveva raccolto informazioni sullo stato delle popolazioni greche stanziate in Italia. Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (ms. Ib6). Per un'accurata descrizione del documento cfr. PERI 1973, cit., pp. 332 sgg.

[30] Mi permetto di rinviare al mio saggio: SCARAMELLA 2010.

mentalità inquisitoriale romana che metteva in guardia il clero locale sulle facili conversioni, sui pentimenti poco spontanei, sulla doppiezza intrinseca della vita di quelle popolazioni. L'arcivescovo di Cosenza, Giovan Battista Constanzo, nel 1593 prima e nel 1598 poi, avvertiva i vertici dell'Inquisizione che le popolazioni ultramontane di Calabria «oggi più che mai hanno bisogno d'agiuto et vigilanza grande ... si tiene sospetto di errore, o almeno di vita cattolica simulatissima»[31]. Ed ancora, nel 1600 prima, e nel 1603 poi, riferiva che: «si tiene gagliardissimo sospetto che nell'esteriore solamente fingono quei popoli di essere catholici, ma che intrinsecamente, et, per quanto possano scoprirsi fra di loro, stiano ancor oggi involti negli antichi loro errori»[32].

Le accuse di simulazione religiosa continueranno sino a quando, alla metà del XVII secolo sarà proprio la Congregazione della Santa Romana Inquisizione a decidere di non dar più seguito a denunce che, lungi dal riflettere una realtà oggettiva, erano soltanto un metodo ben oliato per preservare i poteri locali che si basavano sul controllo di quelle popolazioni. L'accusa di simulazione religiosa non veniva però soltanto dai vertici inquisitoriali. Per Scipione Lentolo fu attraverso quella pratica che i Calabrovaldesi erano riusciti a preservare la loro fede. Ma, una volta che quelle popolazioni avevano abbracciato la fede riformata, non avevano avuto il coraggio di manifestarla apertamente ed alla luce del sole, preferendo continuare nella dissimulazione. Il massacro, secondo il pastore napoletano, era un vero e proprio giudizio di Dio per quell'atteggiamento[33].

Da un punto di vista prettamente religioso è scarsa la documentazione giunta sino a noi e poco possiamo dire su chi siano stati i calabrovaldesi prima di Chanforan, a meno di non voler colmare i vuoti lasciati dalle lacune documentarie con ciò che genericamente conosciamo, a livello europeo, sul loro sistema di vita, sulle abitudini matrimoniali, sul sistema ecclesiastico e educativo, mutuando da altre realtà europee stereotipi appartenenti a quella confessione religiosa.

Per contro dopo Chanforan, e sino all'esito drammatico della crisi, sappiamo con certezza che i calabrovaldesi non cambiarono atteggiamento nel rapporto con il contesto sociale di appartenenza, e non abbandonarono il loro tradizionale modello di vita. Se è vero che più di uno di loro partì per Ginevra con lo scopo di indottrinarsi, per poi diffondere la fede tra i casali della diocesi di Cosenza, se è vero che più di un valdese imparò da questi viaggi ad aborrire la simulazione religiosa e a manifestare apertamente e col proselitismo il messaggio evangelico, è altrettanto vero e documentato che questo atteggiamento non fu unitario. Assai

[31] ACDF, ms. LL3a, incartamento Cosenza, c. n. n.
[32] Ivi.
[33] Scipione Lentolo 1906.

poco "riformata", almeno nella forma della predicazione, appare oggi la figura dell'ultimo barba che scese a predicare in Calabria. Gilles de Gilles consigliava prudenza nel manifestare la propria fede, e prendeva in considerazione l'ipotesi della fuga, a fronte di una situazione ambientale non favorevole.

D'altra parte, com'è noto, Giovan Luigi Pascale, il predicatore cuneese che diffondeva il credo riformato tra i casali valdesi di Calabria, catturato proprio in quella regione e mandato a morte a Roma, non fu accolto né con entusiasmo né passivamente dalla popolazione, ma suscitò reazioni non univoche e certamente non sempre positive. È lui stesso a riferirlo in una lettera del 13 luglio del 1559 quando, scrivendo ai correligionari di Ginevra, così si esprimeva: «Le cose nostre stavano in tali termini che per lo spavento che avevano gli uomini della Guardia della persecutione non fui quasi ricevuto dai più ricchi, se non per mia importunità. Poi, essendo pregato da detti ricchi di andarmene, non volsi farlo per amore del povero popolo»[34].

IV. È bene però chiarire che quei dolorosi esiti furono il frutto anche di una politica spagnola particolarmente attenta a espungere dai territori meridionali al contempo i gruppi religiosi non cristiani, e gli individui o i gruppi ereticali che venivano individuati e neutralizzati. Questo modello politico spagnolo, che era stato inaugurato con le leggi antiebraiche di inizio secolo, e che ebbe nell'espulsione degli ebrei il primo chiaro esito, non era se non il risvolto di un'azione antibaronale atta a promuovere lo stato assoluto contrastando i poteri feudali e unificando il territorio, depurandolo di quegli elementi – ebrei, cristiani novelli, giudaizzanti, rinnegati, valdesi, greco-ortodossi, zingari, eretici – che si opponevano a quella logica.

I baroni meridionali, che avevano favorito e incentivato l'emigrazione valdese o albanese nelle loro terre, persero la battaglia giuridica di vedersi equiparati al potere regio ed anzi furono attaccati nei loro privilegi e nelle loro autonomie proprio attraverso le accuse di proteggere gli eretici, considerati in primo luogo dei ribelli. Essi dovevano allinearsi e inquadrarsi ormai nella struttura statale della monarchia spagnola, senza tentennamenti, e soprattutto senza indecisioni dottrinali[35].

I cambiamenti della politica imperiale nel meridione d'Italia furono incarnati, negli anni Quaranta del Cinquecento, dalla figura del vicerè Pedro de Toledo, e precedettero il chiaro naufragio del partito filoimperiale a Roma. A Napoli si intensificarono i rapporti col partito inquisitoriale incarnato dalla figura del car-

---

[34] MUSTON 1926, p. 67.

[35] Sono recentemente intervenuto sulla questione nel saggio SCARAMELLA 2015.

dinal Alvarez de Toledo, fratello del vicerè, e si inaugurò una stagione di evidenti affinità di intenti e di progetti politici tra curia romana e reggenza vicereale.

Il trionfo della politica assoluta del vicerè spagnolo segnò la fine di un modo di essere dei baroni meridionali, sconfitti su di un piano politico – si pensi agli insuccessi dell'ultimo grande principe meridionale: Ferrante Sanseverino, principe di Salerno – e su quello religioso, minacciati come furono dell'esproprio dei beni se avessero difeso o protetto gli eretici ribelli.

La spirale di avvenimenti che denotano una chiara presa di posizione antiereticale nella politica vicereale napoletana è impressionante. Nel 1541 Il Toledo ordina che non venga assegnata la cattedra di Umanità nello Studio di Napoli; nel 1542 verrà chiusa l'Accademia Pontaniana (la sua riapertura avverrà soltanto nel 1807); nel 1543, e sino al 1547, verranno invitati predicatori per intraprendere larghe campagne antiereticali, a partire da quella anti-Ochino di Ambrogio Salvio da Bagnoli, con il conseguente rogo dei libri. Sempre nel 1543, il 26 febbraio, ci fu la destituzione e il bando dalla città per eresia di Scipione Capece, consigliere del Sacro Regio Consiglio, e del giurista Nicola Jacopo de Raynaldis.

La repressione continuò e si intensificò dopo la rivolta napoletana del 1547. L'anno successivo si apriranno indagini inquisitoriali da parte della Chiesa sul versante ecclesiastico, e dello Stato su quello secolare e nobiliare. Risale al 1548 il processo al vescovo Pietro Antonio di Capua[36]; e sempre nel 1548 ha luogo l'indagine vicereale contro Mario Galeota. Il 25 luglio dello stesso anno, si avrà il divieto di riunione nelle chiese di San Giorgio e altri luoghi al fine di evitare «conventiculi, provi consilij, tumulti, seditione et illicite congregatione». Nel 1549 venne arrestato Ferdinando Villamaiore, familiare del barone di Nicotera, Annibale de Gennaro. Nel 1551 seguì la fuga del barone Ursino de Rocchiis, e si provvide al sequestro dei beni, mentre Gian Galeazzo Caracciolo prendeva la via dell'esilio. L'anno successivo, il 1552, vennero arrestati e processati i baroni Consalvo Bernaudo, Giovan Francesco Alois con Scipione d'Afflitto, Cesare Carduino, Mario Galeota e Giovan Bernardino Gargano, feudatario di Aversa.

Gli arresti continueranno sino al 1556 (con le fughe, si pensi a quella, celebre, di Bernardino Bonifacio, marchese d'Oria) e riprenderanno dopo la «guerra di papa Paulo». Il decennio successivo, che si era aperto con il massacro del val-

---

[36] Il processo non è giunto sino a noi. Siamo a conoscenza della sua esistenza poiché un incartamento, «di molte carte» dal titolo *Processo fatto dall'Inquisizione contro un arcivescovo d'Otranto (Pietro Antonio di Capua) sospetto d'eresia* era tra quelli inventariati a Parigi, e pronti per l'invio a Roma all'inizio del XIX secolo. Parigi, *Archives Nationales*, manoscritto L 388, *Inventario di processi e documentazione concernente il Sant'Ufficio romano*.

desi di Calabria, del 1561, era stato caratterizzato anche dalla condanna a morte del barone Giovan Francesco Alois, e di Giovan Bernardino Gargano, nel 1564.

V. Non è questa la sede per seguire gli avvenimenti caratterizzanti la battaglia antiereticale nel Mezzogiorno d'Italia e segnatamente nelle regioni calabresi[37]. Quello che qui ci preme sottolineare è che essa, letta nell'ottica di un tentativo di imposizione del potere spagnolo, segnò la fine del tradizionale rapporto di convivenza che legava feudatari e minoranze etnico-religiose che abitavano quelle terre. I baroni, perduto il potere politico a corte, e soprattutto minacciati di esproprio e sequestro dei beni *religionis causa*, mutarono atteggiamento nei confronti di quelle popolazioni. Ne fecero le spese soprattutto i valdesi dimoranti in quelle terre già alla fine degli anni Cinquanta del Cinquecento, e per un lunghissimo periodo dopo la strage.

Se i preposti dell'Inquisizione romana continuarono a lungo a riproporre l'antica accusa di eresia nei confronti di quelle popolazioni, la loro vita sarà sempre legata all'atteggiamento e alla politica, ora benevola, ora avversa dei signorotti locali[38]. Se i baroni vedono inesorabilmente affievolirsi le loro pretese giurisdizionali, il potere sovrano dello Stato dimostra tutti i limiti e si scontra contro una realtà sociale dove, ancora una volta, la violenza privata, la faida, la ribellione ci riportano allo stereotipo del bruzio incolto, incivile, feroce e rivoltoso con il quale abbiamo aperto queste nostre brevi note.

L'ultima immagine che la documentazione cinquecentesca ci tramanda è proprio quella del valdese come ribelle e bandito, e lo scontro tra le truppe spagnole e quella popolazione stanziata nei casali cosentini, dopo l'emanazione delle rigide ordinanze che ne disciplinavano la vita nel febbraio 1561, ne segna al contempo l'epilogo e l'ultimo stereotipo. L'eretico era di per sé un ribelle, ma questo elemento confluisce ancora una volta in uno stereotipo di banditismo meridionale che a lungo rimarrà vivo nei modelli interpretativi delle popolazioni stanziate in quelle regioni. Soltanto nel XIX secolo il valdese viene interpretato bandito per nobili ideali, un ribelle brigante che prende le fattezze mitiche di Marco Berardi, il re Marcone, leggendario eroe di una Calabria selvaggia, violenta, e brutale. Non è importante in questa sede stabilire la realtà storica di Marco Berardi; è necessario tuttavia comprendere il ruolo semantico, il posto da lui ricoperto retoricamente in una storiografia che si serve della lotta antifeudale per supportare il presente risorgimentale, e che porterà, di lì a poco, agli sviluppi degli studi sulla

---

[37] Un'ottima analisi della situazione calabrese è stata fatta da ADDANTE 2014, soprattutto alle pp. 45-118.

[38] CIACCIO 2014.

rivolta campanelliana. Marco Berardi diventa il simbolo ottocentesco di un'Italia che anela a ricomporre la logica del brigantaggio nella politica postunitaria.

> Atterriti dal S. Officio, che … eseguiva e facea segretamente eseguire le sue sentenze anche nel Regno, gli scrittori dell'epoca, non han voluto trovar la ragione di quell'immenso brigantaggio calabrese in questo tribunale impiantato a Cosenza. Ma ora che la storia può dir le cose come vanno, e come sono andate, non arrossirà di divinizzare un Marco Berardi, ch'imprecato allora da chi temea e favoriva l'Inquisizione, il dipinse qual ladro di campagna, assassino da strada; quando invece egli è il rappresentante in quest'epoca del Genio Calabrese, docilissimo ognora ove si parli alla sua ragione, ribelle sempre, quando gli si voglia imporre la propria fede e la propria convinzione. Marco Berardi, Mangonese secondo alcuni, e Cosentino secondo altri, cresciuto fin da fanciullo nelle vicinanze di S. Sisto, ove avea un podere di ch'era proprietario, di buon tempo s'era imbevuto della dottrina degli Evangelici, che quivi ed in que' dintorni trafficavano[39].

Così Davide Andreotti esaltava la leggendaria figura del Berardi sul quale però scarseggiano le fonti primarie. Ma in questa sede si vuole sottolineare l'utilizzo strumentale della figura di un personaggio del quale non si sa se si tratti di un ultramontano d'origine o di un convertito. Andreotti ne esalta le gesta, nel pieno della crisi dovuta alla questione del brigantaggio meridionale con la sua feroce repressione, sino a farne addirittura il nobile rappresentante del *genio calabrese*.

VI. Dall'osservatorio calabrese l'immagine delle comunità valdesi ivi stanziate, come si è potuto notare, non risulta certamente univoca. Come i Bruzi, lo abbiamo visto, essi sono considerati *homines silvestres*, non huomini ma orsi, montanari poco avvezzi alla civiltà, poveri, rozzi. Popolazioni che non sanno distinguere la destra dalla sinistra, e sono caratterizzate da «ignorantia et simplicità».

In tal senso i valdesi seguono lo stereotipo del calabrese natio, ereditandone le caratteristiche tutte negative, le stimmate delle comunità montanare, appartate e separate dalla civiltà urbana. Eppure i rapporti con i natii non erano sempre caratterizzati da una pacifica convivenza. Già alla fine del Quattrocento schermaglie e proteste si verificarono tra l'Università di Fuscaldo e «li Ultramontani che abitano a lo Castello de la Guardia» per una «certa communione … di acqua et

[39] ANDREOTTI 1869, vol. II, p. 257.

herba» che procurava alla popolazione locale «grandissimo danno»[40]. Insomma una certa contrarietà è certamente ravvisabile nei rapporti tra calabresi e ultramontani, proprio per i privilegi che essi avevano ottenuto dai proprietari delle terre che abitavano[41].

Ma sappiamo che sovente i valdesi di Calabria erano confusi con le comunità albanesi o greche, con gli epiroti, o addirittura con i cristiani novelli. In tal senso i provenzali, o ultramontani o piamontesi vengono interpretati, dalle autorità laiche ed ecclesiastiche, in considerazione delle caratteristiche etniche. Si notano e descrivono i modelli matrimoniali e sociali, la lingua, gli "usi e costumi", le tipologie istituzionali e religiose: in una parola essi vengono interpretati alla luce del loro «modo di reggersi».

Nella bufera delle azioni inquisitoriali abbiamo visto come a queste caratteristiche peculiari, che poco distanziano gli ultramontani dagli altri gruppi etnici, si aggiunge l'accusa di essere popolazioni infette, "ammorbate" d'eresia, e quella di vivere una vita simulata. La pericolosità del calabro-valdese proviene sostanzialmente dall'essere un personaggio doppio.

Infine in quanto eretico il calabro-valdese è accusato anche di essere un ribelle, con tutte le conseguenze che su di un piano meramente politico questa connotazione poteva avere. Ma nella prima metà del XIX secolo questa antica accusa viene letta positivamente, ed il valdese diventa l'eroe dei boschi, il brigante che combatte il potere ecclesiastico e statale, contrastando i loro soprusi e la loro violenza.

Negli ultimi quindi anni, grazie ai lavori di Tortora, Fratini e Ciaccio, le nostre conoscenze sulla vita religiosa e sociale di quelle popolazioni si è enormemente ampliata. Questo grazie al fatto che le indagini di ricerca si sono indirizzate sul periodo tardo medievale e su quello successivo alla strage del 1561. Sotto questo profilo rafforzati appaiono oggi i sentieri di ricerca che hanno indagato sui tratti peculiari dell'identità dei valdesi di Calabria prima di approdare alla Riforma, e cosa poi essi fossero diventati dopo la strage. È caratteristica peculiare degli studi sul valdismo in età medievale e moderna l'utilizzo delle fonti della repressione, fonti dalle quali è sostanzialmente impossibile distanziarsi, tanto più nel caso del valdismo calabrese. Ciononostante è stata ampiamente superata l'annotazione di Marco Fratini che faceva notare come lo studio della minoranza calabro-valdese abbia sofferto di un errore di prospettiva, poiché la loro vita «è stata letta alla luce del suo epilogo»[42].

[40] Galasso 1992, p. 111.
[41] Ciaccio 2014, pp. 27 sgg.
[42] Fratini 2009, in particolare alla p. 26.

Per certi versi dunque la storia del valdismo calabrese rassomiglia al contempo sia ad altre realtà meridionali, sia alla storia, più ampia e problematica, del valdismo europeo. E di quella storia locale essa segue e partecipa di tutti gli aspetti peculiari, gli sviluppi storici, le caratteristiche tipiche di un modello statale spagnolo, i cui limiti furono sempre nell'autonomia giuridica e giurisdizionale tanto di singoli individui come d'intere popolazioni.

È certamente vero che lo stanziamento di quelle comunità provenzali tra le remote montagne calabresi, permetteva un alto grado di autonomia nei confronti della prassi liturgica della maggioranza cattolica. Se da un piano squisitamente religioso si passa ad uno etnico-sociale, il grado di autonomia dal contesto risulta ancora più evidente. Il linguaggio occitano, il sistema ecclesiastico dei barba, la prassi matrimoniale endogamica: questi ed altri elementi permettevano a quelle comunità di preservare non soltanto le caratteristiche peculiari del proprio credo religioso, e le sue forme istituzionali di riferimento, ma anche ciò che generalizzando possiamo definire contesto sociale e identitario. Ma ciò non permette di decontestualizzare oltremodo la vita di quelle popolazioni dalla realtà sociale, politica, geografica che le accoglieva.

Così nella rivolta dei valdesi del 1561, con la conseguente strage, si dovrà pur ricordare che, di lì a poco, un'altra crisi rivoltosa, al contempo politica e religiosa, quella antispagnola di Campanella, apparirà nella storia calabrese del tardo Cinquecento.

Infine, se identità, autorità e stereotipi mutano nel corso del tempo, lasciano però forse come più resistente immagine quella della miseria persistente, della povertà di quelle popolazioni, e del contesto «ruinato» di quelle lande, come ancora all'inizio del XIX si avverte nelle drammatiche parole del viaggiatore Astolphe de Custine: «rovine crollate su altre rovine. È qui che si impara come si formano i deserti»[43].

---

[43] Mozzillo 2003, p. 426.

Bibliografia

Abbreviazioni:

ACDF, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

ADDANTE L. 2014, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa, Edizioni della Normale.

ANDREOTTI D. 1869, *Storia dei Cosentini*, Napoli, Marchese.

CIACCIO R. 2014, *«L'Inferno è dirupato». I Valdesi di Calabria fra resistenza e repressione*, Torino, Zamorani.

DE MARTINO E. 1958, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Einaudi.

DE MARTINO E. 1958, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi.

DE MARTINO E. 1961, *La Terra del Rimorso*, Milano, il Saggiatore.

FRATINI M. 2009, *Per una geografia del valdismo mediterranea*, in *Valdesi del Mediterraneo tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. Tortora, Carocci, pp. 25-42.

GABRIELE BARRIO 1571, *De antiquitate et situ Calabriae*, Romae.

GALASSO G. 1992, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Napoli, Guida.

GIOVANNI FIORE DA CROPANI 1999, *Della Calabria illustrata* (I ed. 1691), a cura di U. Nisticò, Soveria Mannelli (CZ) Rubbettino, t. I, pp. 159-175.

GIROLAMO MARAFIOTI 1601, *Croniche et antichità di Calabria*, Padova, Uniti.

GIUSEPPE MARIA GALANTI 1987, *Scritti sulla Calabria*, a cura di A. Placanica, Napoli.

KRAJCAR J. 1966, *Cardinal Giulio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma (Orientalia Christiana Analecta, 177).

LAVENIA V. 2014, «*Quasi haereticus. Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*», in «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines» [en ligne], 126-2, mis en ligne le 23 octobre 2014, consultato il 10 febbraio 2016. URL: http: //mefrim.revues.org/1838.

LEANDRO ALBERTI 2003, *Descrittione di tutta Italia di F. Leandro Alberti Bolognese. Aggiuntavi la Descrittione di Tutte l'Isole* (rist. anast., Bergamo, 2 voll.).

MASUCCIO SALERNITANO, *Il Novellino*, in *Biblioteca di letteratura Italiana Einaudi online*, http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_3/t56.pdf.

MOZZILLO A. 2003, *Incontri in Calabria. Il "Journal" di Astolphe de Custine*, ora in ID., *Archivi del Sud. Suggestioni di una società rimossa*, Sorrento-Napoli, Franco di Mauro Editore, pp. 421-427.

MUSTON A. 1926, *Lettere di un carcerato (1559-1560) annotate e fatte precedere da un cenno biografico sullo scrivente Giovanni Luigi Pascale*, Torre Pellice, La Luce.

NISTICÒ U. 1999, *Padre Giovanni Fiore e l'idea di Calabria*, in GIOVANNI FIORE DA CROPANI, *Della Calabria Illustrata*, Cosenza, Rubbettino, pp. 9-21.

Notizie di nobiltà 1672, *Notizie di nobiltà, lettere di Giuseppe Campanile*, Napoli, Di Fusco.

PALMISCIANO R. 2003, *Mitologie, riti e forme del lamento funebre tradizionale*, in «AION (filol)», 25, pp. 87-112.

PARENTE U. 1992, *Nicolò Bobabilla e gli esordi della Compagnia di Gesù in Calabria*, in *I Gesuiti e la Calabria*, a cura di V. Sibilio, Reggio-Calabria, pp. 19-56.

PASTORE 2005, *I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità*, in *Alle origini delle Compagnia di Gesù*, «Rivista Storica Italiana», CXVII, 1.

PAVONE 2005, *Preti riformati e riforma della Chiesa; i gesuiti al concilio di Trento*, in *Alle origini delle Compagnia di Gesù*, «Rivista Storica Italiana», CXVII, 1, pp. 110-134.

PERI V. 1967, *La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti*, in *Collectanea Stephan Kuttner*, III, «Studia Gratiana», XIII, pp. 129-256.

PERI V. 1970, *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma*, in «Aevum», XLIV, 1, pp. 1-71.

PERI V. 1973, *Chiesa latina e chiesa greca nell'Italia postridentina (1564-1596)*, in *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile – 4 maggio 1969)*, «Italia Sacra», 20-22, pp. 271-469.

PIETRO POLIDORO FRENTANO 1737, *Bruttii a calumnia de inlatis Jesu Christo Domino Nostro tormentis et morte vindicati*, Roma, Mainardi.

PLACANICA A. 1992, *Il lungo periodo*, in *Storia della Calabria moderna e contemporanea*, a cura di Id., Roma, Gangemi, pp. 13-141.

PONTIERI E. 1966, *A proposito della «Crociata» contro i Valdesi della Calabria nel 1561*, in Id., *Nei tempi grigi della storia d'Italia. Saggi sul periodo del predominio straniero in Italia*, Napoli, Fiorentino.

SCADUTO M. 1946, *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V)*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», 15, pp. 1-76.

SCARAMELLA P. 1999, *L'Inquisizione romana e i valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale Scientifica.

SCARAMELLA P. 2005a, *I morti feroci di Larino. Una superstitio greca in Italia meridionale*, in Id., *Inquisizioni, eresie, etnie. Dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (sec. XVI-XVIII)*, Bari, Cacucci, pp. 155-203.

SCARAMELLA 2005b, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1562)*, in *Alle origini delle Compagnia di Gesù*, «Rivista Storica Italiana», CXVII, 1, pp. 135-157.

SCARAMELLA P. 2010, *"Sotto manto de santità". L'Inquisizione romana, i Calabrovaldesi e l'accusa di simulazione religiosa*, in «Les Dossiers du Grihl» [en ligne], 2009-02, mis en ligne le 11 janvier. URL: http://dossiersgrihl.revues.org/3668 ; DOI: 10.4000/dossiersgrihl.3668.

SCARAMELLA P. 2015, *I baroni meridionali e l'accusa di eresia. Presupposti ed esiti di una vicenda inquisitoriale*, in *Ripensare la Riforma Protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, a cura di L. Felici, Torino, Claudiana, pp. 137-156.

SCIPIONE LENTOLO 1906, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano Valdese* ..., edita da T. Gay, Torre Pellice, Tipografia Alpina.

TACCHI-VENTURI P. S.J. 1950, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, La Cività Cattolica.

TEDESCO V. 2014, *Le comunità valdesi in Calabria dall'insediamento alla repressione del 1561. "Status quaestionis" e prospettive di ricerca*, in «Rogerius», XVII, 2, pp. 45-58.

TORTORA A. 2004, *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (secoli XV-XVII)*, Salerno, Laveglia.

Il maestro Jean Henry Perrot di Neuhengstett (1798-1853). Ultimo valdese nel mondo dei valdesi tedeschi

ALBERT DE LANGE[*]

Introduzione[1].

Tra il 1699 e 1701 circa 2700 valdesi ed ugonotti furono accolti nel ducato del Württemberg. Si trattava da una parte di esuli valdesi dalla bassa Val Chisone (1200 persone), dall'altra parte di ugonotti e valdesi nati in Francia – in particolare nell'alta Val Chisone (900 persone) e nel Queyras (580 persone) – che nel 1698 erano stati banditi dal Piemonte a causa della loro confessione di fede riformata-calvinista. Uno dei capi informali degli esuli era il pastore Enrico Arnaud, che inizialmente era coinvolto nelle trattative con il duca Eberhard Ludwig del Württemberg e i suoi consiglieri. Decisivo fu tuttavia l'intervento dell'inviato olandese Pieter Valkenier che ottenne condizioni molto favorevoli per i valdesi.

Il 4 settembre 1699 il duca emanò un editto[2], con il quale precisava le condizioni per stabilire i valdesi nel Württemberg. Egli accolse i valdesi come sudditi con diritti personali pari a quelli degli altri sudditi, dunque non come *Beisassen* (sudditi di seconda categoria). Il duca dava alle colonie valdesi gli stessi diritti collettivi dei villaggi tedeschi. Potevano per esempio eleggere i loro *maire* o *sindic* (che aveva funzioni giudiziali) e i *conseillers*, dunque possedevano una certa autonomia amministrativa e giuridica. Le colonie valdesi ricevettero inoltre anche alcuni diritti straordinari – dunque non concessi ai paesi tedeschi – , in particolare in campo ecclesiastico. Finora nel ducato del Württemberg il luteranesimo (fondandosi sulla *Confessio augustana*) era stato prescritto come confessione obbligatoria per tutti i sudditi. Il duca autorizzò invece i valdesi a rimanere riformati (ispirandosi alla *Confessio gallicana*) e a organizzare le loro "chiese"

---

[*] albertdelange@hotmail.de

[1] Per questa introduzione si veda DE LANGE 1999; ASCHE 2010, con bibliografia aggiornata e alcune osservazioni importanti sull'identità dei valdesi tedeschi.

[2] Per il testo dell'editto (i cosiddetti "privilegi") si veda KIEFNER 1990, II, pp. 748-782. Per un'analisi approfondita dell'editto si veda SCHÄTZ 2010, pp. 285-376.

(comunità ecclesiastiche locali) secondo la *Discipline ecclésiastique*, dunque secondo il sistema presbiteriano-sinodale delle chiese riformate di Francia, che era stato in uso anche nelle Valli. In ogni colonia i valdesi potevano costituire un *consistoire*[3] composto dal pastore, *anciens* e *diacres*. Il *consistoire* gestiva la chiesa e scuola locali. Ci fu un legame stretto con l'amministrazione della colonia: quasi sempre il *sindic* fece parte del *consistoire*. Le chiese valdesi del Württemberg non erano sorvegliate da un funzionario ecclesiastico (il decano), come nella chiesa luterana, ma da assemblee superiori (il *colloque* o *classe* e il *sinodo*), le cui membri furono delegati dai *consistoires*. Il duca permetteva inoltre l'uso della lingua francese nel culto e a scuola.

L'autonomia amministrativa, giuridica (senza *ius gladii*, dunque solo per i crimini meno gravi) e religiosa dei valdesi era tuttavia limitata. Essa valeva solo all'interno delle colonie. Quando si trattava di relazioni con i comuni vicini, con lo Stato o il duca, le colonie valdesi erano sottomesse al potere del balivo del loro distretto, un ufficiale molto potente, perché accentrava nella sua persona funzioni giuridiche, amministrative, militari, finanziarie ecc. Il duca aveva istituito inoltre un organo statale speciale, la «Waldenserdeputation», cui furono sottoposte le colonie valdesi in senso amministrativo; serviva soprattutto come corte di appello per le colonie valdesi nel caso di conflitti con il balivo. Anche la libertà religiosa era limitata: i pastori eletti dalle comunità ecclesiastiche locali[4] dovevano essere confermati dal duca. Ciononostante, i diritti concessi dall'editto del 1699 permisero ai valdesi del Württemberg di vivere separati dai vicini tedeschi e crearono così le condizioni per mantenere la loro identità collettiva come «popolo valdese»[5]. Non ci fu obbligo di assimilarsi.

Questo stato di cose cambia radicalmente a partire dall'inizio del Ottocento. Nel 1805, grazie a Napoleone, il ducato del Württemberg fu trasformato in un regno e il suo territorio raddoppiato. Dovendo inserire i nuovi territori, in gran parte abitati da romano-cattolici, il re Federico del Württemberg impostò la centralizzazione e l'uniformazione dello Stato. Il governo iniziava adesso una politica d'integrazione dei valdesi nel regno, intesa alla loro assimilazione[6]. Nel 1806 la «Waldenserdeputation» fu soppressa. I diritti amministrativi e giuridici concessi dall'editto del 1699 furono aboliti. Anche l'autonomia ecclesiastica andava

---

[3] In Württemberg chiamato *Kirchenkonvent* (*Conventum ecclesiasticum*).

[4] Cfr. Schätz 2010, p. 418 nota 9.

[5] Cfr. Arnaud 1710, Préface [p. 24], che chiama i valdesi una «nation» e vorrebbe spiegare, «pourquoi donc il se trouve encore tant de colonies de cette nation établies dans des païs étrangers».

[6] Majewski 2010.

persa. Nel 1806 le chiese valdesi furono sottomesse al «Konsistorium» (l'organo superiore della chiesa luterana del Württemberg), che nominò Jean Anhäuser come decano per sorvegliare tutte le chiese riformate (in gran parte di origine valdese e ugonotta) del Württemberg e con il compito di introdurre il tedesco nelle chiese e scuole valdesi.

Nel 1823 il nuovo re Guglielmo I (gov. 1816-1864) fece l'ultimo passo. Fu convocato un sinodo delle chiese riformate del Württemberg, che decise l'inserimento delle comunità valdesi nella Chiesa luterana, l'abolizione della lingua francese nei culti delle chiese e nelle scuole e la rinuncia delle comunità alla scelta dei loro pastori[7]. Dopo la morte di Anhäuser (1824) le chiese valdesi del Württemberg furono assegnate ai decani luterani del loro distretto e sparì così l'ultima traccia della loro precedente autonomia. Solo ai due pastori anziani di origine piemontese, Daniel Mondon (1767-1840), pastore di Großvillars e Jean Pierre Geymonat (1772-1836), pastore di Neuhengstett, entrambi peraltro nativi delle Valli valdesi, fu permesso di continuare il culto francese fino alla loro morte, ma anche nelle loro comunità furono inviati vicari luterani tedeschi. Fu concesso inoltre ai valdesi di rompere il pane della Santa Cena secondo l'uso nelle chiese riformate, per cui non furono costretti ad introdurre nella loro liturgia l'ostia al modo luterano.

Riassumendo: dal 1805 fino al 1824 i valdesi perdevano le condizioni giuridiche, amministrative ed ecclesiastiche che finora erano stare la base per mantenere la propria identità collettiva come "popolo valdese". Furono sottomessi a una politica invadente dello Stato e della Chiesa luterana diretta alla loro assimilazione. Come reagirono i valdesi del Württemberg? Potevano mantenere loro identità o ricostruirla in qualche modo? O furono man mano assimilati perdendo loro identità?

Identità.

L'identità di un "popolo" dipende almeno da due fattori, che si influenzano reciprocamente: l'immagine che esso crea di se stesso al suo interno (per così dire la sua autobiografia) e l'immagine che viene creata dagli altri da fuori (la sua biografia)[8]. L'identità viene da una parte costituita dall'immagine che un popolo crea di se stesso distinguendosi dagli altri popoli come un gruppo con un carattere particolare. Sovente questa auto-separazione e esclusività si basa su una lin-

---

[7] Cfr. HERMLE 2001.

[8] Si vedano le osservazioni di TOURN 2009; PEYROT 2009.

gua, religione, legislazione, cultura e storia specifica. La propria identità viene tramandata tramite narrazioni (sovente "miti"), simboli, norme, luoghi di memoria, costumi, feste, rituali, ecc. Così si conferma la coesione interna e si rafforza la differenza con l'ambiente esterno e la separazione dagli altri.

L'identità di un popolo dipende tuttavia anche dall'immagine che viene costruita da fuori dagli altri. Per la sopravvivenza di una "identità" è necessario che un popolo sia visto nella sua specificità? Ma cosa vuol dire? Nel caso dei valdesi insediati nel Württemberg si tratta piuttosto di un'immagine negativa. Furono chiamati «Welsche», designazione usata in modo dispregiativo per tutti quelli che parlavano una lingua latina in ambiente tedesco. La designazione aveva anche un significato negativo in senso morale. I «Welsche» venivano considerati orgogliosi, pigri, superstiziosi, etc.[9]

Nel mio articolo mi occupo solo del primo aspetto. Quale era l'immagine che i valdesi del Württemberg crearono di se stessi, in particolare dopo 1823, quando erano esposti alla forte pressione statale ed ecclesiastica perché si assimilassero? In che modo tentavano di mantenere o ricostruire la loro identità come «popolo valdese»? Quali erano secondo loro le loro particolarità e le differenze con i loro vicini tedeschi?

Le fonti del Settecento.

Non è facile rispondere a queste domande. Per il Settecento, quando le condizioni giuridiche, amministrative ed ecclesiastiche favorivano il mantenimento dell'identità valdese, abbiamo solo poche fonti. Le più importanti sono l'*Histoire de la Glorieuse Rentrée* di Enrico Arnaud del 1710, gli atti di tredici sinodi valdesi tenuti tra 1701 e 1769[10] e il libro del pastore Andreas Keller di Neuhengstett, *Kurzer Abriß der Geschichte der Wirtembergischen Waldenser*, del 1796[11].

Da queste fonti risulta che da una parte i valdesi non volevano integrarsi, volevano dunque rimanere riformati e coltivare la lingua francese e occitana, tanto che il sinodo valdese di Cannstadt del 1739 usava ancora lo stemma valdese come sigillo. D'altra parte, il livello culturale dei valdesi del Württemberg si abbassava rapidamente. Sembra che molti fossero analfabeti o illetterati. Nelle case delle famiglie si trovavano pochi libri in francese, maggiormente bibbie, *psau-*

[9] Lange 2010.
[10] Vinay 1900.
[11] Keller 1796. Anche i diari di Keller forniscono qualche informazioni: Kiefner 1999.

tiers o opere di edificazione[12]. Solo raramente si trovano opere di storia valdese[13]. Dalla corrispondenza e dalle iscrizioni sulle facciate delle case risulta che in particolare la conoscenza del francese fu ben presto scadente. Sembra che l'occitano fosse ancora usato come lingua della vita quotidiana, ma non abbiamo nessun testo occitano valdese del Settecento, cosicché è difficile dare un giudizio verificabile. Man mano i valdesi appresero il tedesco, ma piuttosto come lingua parlata; abbiamo solo pochi testi scritti nella nuova lingua.

Il motivo principale del degrado culturale dei valdesi nel Württemberg fu la povertà delle colonie. I pastori, tradizionalmente gli agenti culturali più importanti, vennero talmente mal pagati che se ne partivano non appena si offriva loro un'occasione. Inoltre, a partire dal 1750 le colonie valdesi furono servite da pastori di lingua materna tedesca nativi della Svizzera, Palatinato o Assia, senza legami con le tradizioni culturali e religiose valdesi e senza grande conoscenza della lingua francese[14]. Nella gran parte delle colonie mancavano anche maestri di scuola con una formazione professionale e sovente il maestro per nutrire la sua famiglia doveva esercitare una seconda professione.

Le fonti per la prima metà dell'Ottocento.

Per la prima metà dell'Ottocento disponiamo di un maggior numero di fonti, dunque proprio per il periodo in cui lo Stato e la Chiesa del Württemberg cercarono di assimilare i valdesi. Una fonte eccezionale sono le venti lettere di Jean Henry Perrot, maestro di scuola di Neuhengstett, scritte dal 1834 fino al 1853, anno della sua morte. Nel 2011, insieme a Jürgen Eschmann, ho curato una edizione critica di questa corrispondenza conservando la sua ortografia e l'idioma particolare[15]. L'edizione contiene i testi originali delle venti lettere scritte in francese (talvolta con parti in occitano), la loro traduzione tedesca con numerose annotazioni esplicative, una lunga introduzione storica ed alcuni brevi saggi valutativi di carattere storico (Albert de Lange) o linguistico (Jürgen Eschmann). Una parte della corrispondenza era già nota in precedenza, in gran parte si tratta di lettere finora inedite.

---

[12] SPENGEL 1977.

[13] Il primo libro di storia che sembra aver trovata una diffusione più ampia era: [BREZ] 1796.

[14] Cfr. ASCHE 2010, pp. 123-127.

[15] *Jean Henry Perrot* 2011. Tutte le informazioni seguenti su Perrot sono tratte di questo libro. Sono indicate solo le pagine delle citazioni.

Le lettere di Perrot sono perlopiù indirizzate ai valdesi di origine piemontese: Alexis Muston, François Gay, Jean Ribet, Jean Jacques Parander, Paul Appia e Jean Barthélémi Olivet. Purtroppo ci mancano le loro risposte; disponiamo solo di una lettera di Olivet a Perrot.

Un'altra fonte rilevante per lo studio dell'identità dei valdesi tedeschi dello stesso periodo risale ugualmente a Perrot. Si tratta di un libello di quattro pagine del 1847 (questa volta scritto in tedesco), in cui Perrot sostiene che Enrico Arnaud abbia introdotto la patata in Germania. Questo breve testo è inserito in forma anastatica nell'edizione della corrispondenza[16].

Jean Henry Perrot.

Jean Henry Perrot era nativo di una famiglia originaria di Laux (borgata di Usseaux) in val Pragelato. Nel 1693 probabilmente una parte della famiglia si era rifugiata nelle Valli valdesi piemontesi, da dove fu espulsa nel 1698. Nel 1700, dopo una breve sosta nell'Assia, il bisnonno Jean Perrot (morto nel 1714) traslocò nel Württemberg e fondò insieme ad altre famiglie di Mentoulles e Usseaux la colonia di Nordhausen, vicina a Heilbronn. Il nonno (Jean) Pierre Perrot (1697-1764) era *sindic* e *ancien* a Nordhausen e inoltre, per alcuni anni, maestro di scuola. Suo figlio, Pierre Perrot (1763-1811), era contadino e viticoltore a Nordhausen. Il 25 novembre 1798, dal suo secondo matrimonio con Susanne Christine Castaing (nativa di una famiglia ugonotta) nacque il nostro Jean Henry Perrot.

Dal 1814 al 1816 Jean Henry si formò all'istituto educativo del pastore Jean Daniel Louis Mulot di Nordhausen. Nel 1818 Perrot diventò maestro mal pagato della scuola di Neuhengstett, una colonia valdese povera di circa cinquecento abitanti. Gli abitanti erano originari di Villaretto, in particolare della frazione di Bourcet. Dal 1823 Perrot riceveva un migliore stipendio grazie all'inserimento delle chiese e scuole valdesi nella Chiesa luterana del Württemberg e così nel 1824 poteva sposare Dorothée Talmon-Martinet di una famiglia stimata di Neuhengstett. La coppia ebbe tredici figli, di cui uno, Johann Immanuel (1835-1898), fondava una impresa (ancora esistente) per la produzione di orologi di campanile. Il giovane Hermann Hesse, diventato poi un famoso autore, lavorò nel 1895 per più di un anno in questa fabbrica.

[16] Ivi, pp. 247-248.

Perrot rimase fino alla sua morte, avvenuta 3 agosto 1853, maestro a Neuhengstett. Fece anche servizi nella chiesa locale. Qui vorremmo raccontare il suo impegno per salvare l'identità valdese nel Württemberg.

Il mantenimento dell'identità valdese.

Nella sua lettera a Jean Barthélémi Olivet (presidente dell'Union Vaudoise di San Giovanni) del 12 febbraio 1853, scritta alcuni mesi prima della sua morte, Perrot racconta:

> Mes chers frèrès! l'histoire de nos ancêtres n'est rien de nouveau auprès de nos vaudois de Bourset et de NeufHengstett. L'histoire de nôtre peuple je crois que je lai déja puisée et succée dans le ventre de ma mère. Lorsque j'étais encore enfant ou garçon, j'en lisais presque tous les jours; mon grand père-paternel possédait celle de Brez; Paris 1796[17].

Perrot era cresciuto nell'autocoscienza di essere valdese. Una testimonianza interessante è il suo *ex-libris* con lo stemma valdese (cfr. immagine a)[18]. Per tutta la sua vita non era solo un valdese «di nome», ma anche di «cuore»[19], che cercava di trasmettere l'immagine del suo "popolo" ai propri "connazionali", in primo luogo agli allievi della scuola:

> Et cet amour pour l'histoire des vaudois s'est transplanté dans tous les coeurs de mes écoliers, de 1818 jusqu'a ce jour. Toutes les semaines, depuis 35 ans de service, j'ai donné une heure (par semaine) d'instruction dans cette branche[20].

---

[17] Ivi, p. 191. Seguiamo nelle citazioni sempre l'ortografia particolare di Perrot.

[18] Ivi, copertina e p. 32.

[19] Il valdese Jean Jacques Parander (1824-1910) che dal 1840 al 1847 studiava a Berlino e probabilmente – andando a Berlino o tornando a casa – aveva fatto visita a Perrot, lo ricordò nel 1872 come «Vaudois de coeur et de nom». Perrot «rappelait souvent à la génération nouvelle les gloires et les souffrances des générations passées. Il soupirait après le jour où les colons du Wurtemberg renoueraient avec la patrie de leur aïeux des relations qui n'auraient jamais dû cesser»; cfr. PARANDER 1872, p. 104.

[20] *Jean Henry Perrot*, op. cit., p. 191.



a. Ex libris di Perrot.

Visitava inoltre come un "predicatore itinerante" gli villaggi valdesi del Württemberg, raccontando notizie delle Valli valdesi:

> Toutes les nouvelles que je récévais des vallées, je les communiquai aux habitans de mon village NeufHengstett et autres communes vaudoises de nôtre Vurtemberg, que j'allais toujours visiter pendant les vacances de la moisson et des vandanges. Mon arrivée dans nos colonies apportait toujours beaucoup d'attachements.
>
> Ie faisai toujours savoir mon arrivée aux habitans du village ou j'arrivai, et chacun se réjouïssai en ces termes: «Lò magister d'Ingstett ès vèngu al nòs vol mey racountar de novella del Piedmount». – Lorsque j'entre dans un village des vaudois, il me semble entrer chaque fois dans le ciel, mon Coeur tréssaille de joye en pensant ainsi: «Voici le Tabernacle du Seigneur; une collonie, que nos vénérables ancêtres ont construit, après avoir tout abandonné dans leurs vallées, & n'ont rien pû prendre avec eux dans ces pays, que leur Dieu & sauveur I. Christ et son évangile; qui est un trésor, que ces pauvres vases de terre portaient par tout ou la providence les a épars» et si cette plainte sortait de leurs bouches en ayant le heïmveh (maladie du pays) le S$^{t.}$ Esprit les consolaient. «Ne crains point, cher petit-troupeau, je suis avec toi, jusqu'a la fin du Monde»[21].

[21] Ivi, pp. 192-193. Perrot cita i versetti biblici II Cor. 4,7 e Lc. 12,32.

Perrot si rese conto che era impossibile – a causa della povertà dei villaggi valdesi – tornare all'autonomia comunale ed ecclesiastica del Settecento. Il tempo della "colonia" era passato. Cercava altre vie per mantenere e ricostruire l'identità collettiva di "popolo valdese", su una base di partecipazione volontaria.

Vorrei presentare le cinque vie proposte da Perrot: promozione dell'uso della lingua francese e occitana; identificazione con le Valli valdesi piemontesi come la vera patria; organizzazione di incontri; diffusione della "leggenda" dell'introduzione della patate nel Württemberg dai Valdesi; ristampa di ritratti, in particolare quello di Enrico Arnaud.

1. Promozione dell'uso della lingua francese e occitana.

Il divieto nel 1823 dell'uso della lingua francese in chiesa e scuola aveva provocato resistenze forti da parte dei valdesi. Essi boicottavano i culti in tedesco, ma alla fine dovettero cedere[22]. Perrot tentava di preservare l'uso del francese nella vita quotidiana, anche come lingua di scrittura, ma la sua battaglia era vana. Nemmeno i suoi figli parlavano più il francese[23]. Per questo nella sua corrispondenza Perrot presentava elenchi di nomi di famiglia e di toponimi francesi, affinché la memoria della lingua di una volta restasse.

Più resistente risultava l'uso del *patouà* (*patois*). Attorno al 1880 ancora un quinto della popolazione di Neuhengstett parlava l'occitano, anche se soprattutto gli anziani[24]. Perrot fu il primo a trascrivere l'occitano di Neuhengstett – si vedano per esempio la citazione precedente e quella seguente. Sembra tuttavia che inventasse alcune parole occitane[25].

2. L'identificazione con le Valli valdesi piemontesi come la vera patria.

Nel 1832 Alexis Muston, in viaggio per le colonie valdesi del Württemberg, predicò nel tempio di Neuhengstett. Nel suo diario racconta che i suoi uditori cominciarono piangere, quando ricordava che i valdesi di Neuhengstett avevano dovuto abbandonare la loro patria a causa della loro fede[26]. I discendenti dei valdesi espulsi nel 1698 sentivano anche sempre l'*Heimweh.*

Perrot ritornava, come abbiamo visto[27], durante le sue visite alle colonie valdesi a questa nostalgia e all'amore per la patria valdese e cercava a rafforzare

---

[22] HERMLE 2001, pp. 82, 93, 102-104, 106, 109-110.
[23] *Jean Henry Perrot* 2011, p. 237.
[24] RÖSIGER 1883, p 17.
[25] Cfr. HIRSCH 1973; HIRSCH 1974; MALAVASO 1997, in particolare pp. 49-50.
[26] FISCHER 1987, pp. 120-123.
[27] Cfr. nota 21.

questi sentimenti, trasmettendo informazioni attuali sulle Valli, ricevute da suoi corrispondenti. Come maestro si interessava in particolare all'opera di Charles Beckwith[28]. Perrot confessa il suo sogno del "rimpatrio", la sua nostalgia verso la *Heimat* in occitano nella sua lettera a Olivet del 10 febbraio 1853:

> Se mi fussoù ric, mi aurè envidia de venir une viètje voù visitar int la valléa del piémount ma per que mi a tant poc de mounée mi n'osou pas sondjar à un pareili voyatje, la vènte dounq que mi ite sénèn; poÿoù sounjar a voù tout de méme et èsser en pensá et en esprit al meÿ de voù[29].

Le valli piemontesi erano per lui la vera patria valdese, non il Württemberg. Manca tuttavia da Perrot l'idea propagata da Jean Léger, Henri Arnaud, Jacques Brez e Alexis Muston, che le Valli piemontesi fossero l'unico luogo in cui si sarebbe mantenuto da sempre il cristianesimo apostolico puro. Perrot si identificò con le Valli, perché luogo di origine dei valdesi tedeschi, da dove essi erano stati espulsi ingiustamente e a cui si sentivano legati, a causa della storia e la fede comune.

3. Organizzazione di incontri.

Perrot non si limitava solo all'insegnamento dei suoi allievi e a visite annuali dei paesi valdesi, ma nel 1845 cercò anche di creare un quadro istituzionale per la (ri)costruzione dell'identità valdese, per via di un incontro dei rappresentanti di tutte le colonie del Württemberg a Pinache[30]. Egli scrisse nel 1853 a Olivet:

> Nous nous sommes réunis il n'y a que trés peu d'années, pour nous assembler toutes les années au 27 du mois de Sept. en célébrant une fête vaudoise, à laquelle fête devraient être invités: 1.) les pasteurs des vaudois; 2.) les régens et maitres d'écoles vaudois, 3.) les justiciers et anciens, et 4.) tous les bourgeois, laïques, qui y voudraient venir volontairement.
>
> La prémière fête à cet égard fut dans le village central de Pinache, et le pasteur (sans doute un allemand) fut prié par moi, comme le président ou l'invitateur et rélateur, de faire un petit service dans l'église, qui eut rélation à nôtre histoire et orrigine, et au lieu de nous faire ce plaisir, il fit un voyage pour quelques jours à Stuttgart.

---

[28] Lettera del 20 gennaio 1843 a Jean Ribet e Jean Jacques Parander, *Jean Henry Perrot* 2011, pp. 101-102.

[29] *Jean Henry Perrot* 2011, pp. 187-188.

[30] Per l'anno si veda la sua lettera del 10 giugno1853 a André-Charles Racine-Braud, ivi, p. 225.

Malgré cela nous començames nôtre fète par une prière, ensuite par le chant de plusieurs Pseaumes et Cantiques spirituels, et plusieurs lettres que j'avais de Mr. le Pasteur François gay, de Mr. le Notaire Parise & de Mr. le Pasteur Muston de Bobbi touchant l'état corporel et spirituel de vos vallées, furent luës par moi et expliquée; aussi plusieurs chapitres de l'hist. des vaudois, comme leur doctrine, la croyance, moeurs pp des vaudois furent lus et expliqué en allemand pour ceux qui n'entendaient pas bien le français (car plusieurs personnes réformées allemandes assistèrent aussi à nôtre fête).

Le culte réligieux dura environ deux heures dans un grand sallon de Mad^e Ayasse à Pinâche à grand nombre d'auditeurs non invités. Nôtre conversation eut lieu en trois langues, en français, en patois et en allemand. Le sujet d'une telle fête devait avoir pour but, 1) de s'affermir ensemble dans l'amour fraternel 2) pour ne point oublier nôtre orrigine et les souffrances de nos ayeux. 3) pour nous animer mutuellement dans toutes les bonnes qualités que nos ancêtres possèdaient et 4) enfin pour dire tout le mieux, pour demeurer de bons vaudois, nous et nos enfans à toujours[31].

Perrot avrebbe voluto organizzare nel 1846 un secondo incontro, che fallì a causa della resistenza dei pastori luterani, in particolare quello di Pinache:

A mon arrivée chez ce Pasteur, quelques tems après il me dit: [...] 1. vous n'avez pas ce droit de célébrer d'autres fêtes que celles qui sont préscrites dans nos églises et loix. 2. les vaudois d'aujourd'huy ne sont plus dignes d'un tel festin et d'une telle fête, ils sont degéněres et n'ont de leurs ancêtres plus rien autre que leur mauvais & misérable patois. 3. pour célébrer une fête à part, ils sont obligés d'en avoir la permission du roi, du grand consistoire & du gouvernement. 4. Les vaudois sont presque tous de pauvres gens et n'ont point d'argent pour faire toutes les années des voyages inutiles, l'épargne leur est nécessaire. 5. En célébrant de telles assemblées, on comence par l'esprit et on finit par la chair. Les vaudois peuvent rester de bons Chrêtiens sans cela s'ils veulent &c...[32].

Il 10 giugno 1853 Perrot riassume rassegnato:

La distance qui sépare nous communes les unes des autres, la pauvreté de leurs habitants, le manque d'accord entre les frères, etc., etc., et en outre la répugnance de quelques-uns de nos pasteurs *luthériens*, qu'on nous a

[31] Ivi, p. 193.
[32] Ivi, p. 194.

donnés en remplacement des réformés ou Vaudois, et qui n'ont pas voulu que nous continuassions à "*former un peuple à part*"; tous ces obstacles ont contribué à la suppression de nos assemblées générales[33].

4. Diffusione della "leggenda" dell'introduzione della patata.

Identità ha bisogno di narrazioni. Nel mondo valdese tedesco le narrazioni furono centrate sulla figura di Enrico Arnaud. La sua casa a Schönenberg diventò ed è ancora il luogo principale di "memoria" o – come si dice talvolta – di "pellegrinaggio"[34]. Arnaud era l'eroe dei valdesi tedeschi. Li aveva condotti in Germania ed era stato il primo moderatore delle chiese valdesi del Württemberg.

Ma il significato di Arnaud andava ben oltre. Già nel Settecento circolava la "leggenda" – anche al di fuori del mondo valdese – che Enrico Arnaud avrebbe introdotto la patata nella Germania[35]. Nel 1847 Perrot pubblicò un libello di 4 pagine, intitolato *Anton Seignoret*, nel quale raccontava che il "valdese" Antoine Seignoret avrebbe preso 200 tuberi di patata con sé dalle Valli valdesi del Piemonte e nell'aprile 1701 li avrebbe dati a Enrico Arnaud, che li impiantò nel suo giardino a Schönenberg e poi nell'autunno dello stesso anno distribuì il raccolto a tutte le colonie valdesi in Germania. In questo modo la patata sarebbe diventata nota nel mondo tedesco. Come fonte Perrot fa riferimento ad alcune pagine del diario di Arnaud del 1702, 1710 e 1715, che lui stesso avrebbe trascritte o riassunte nel 1839 nella casa del pastore Daniel Mondon a Großvillars[36]. Purtroppo il diario originale è andato perduto.

Con l'opuscolo su Seignoret, che fu ristampato nel 1852, Perrot cercava di dare al suo "popolo", sovente disprezzato, una nuova stima di se stesso. I valdesi non erano stranieri, che avrebbero solo voluto approfittare dell'ospitalità offerta dal duca del Württemberg, al contrario avevano sostanzialmente contribuito al benessere del paese che li aveva accolti. La narrazione di Perrot ebbe grande eco. Ancora oggi i valdesi tedeschi sono considerati, non solo da se stessi, ma anche dagli abitanti del Württemberg come quelli che hanno introdotto la patata in Germania.

5. Ristampa di ritratti, in particolare del ritratto di Arnaud.

Anche immagini possono servire alla (ri)costruzione dell'identità. Nel 1847 Perrot fece aggiungere al libello sull'introduzione della patata in Germania una

[33] Ivi, p. 225.

[34] DE LANGE 2014, pp. 82-110.

[35] Cfr. DE LANGE 2011, pp. 249-257.

[36] Per la trascrizione si veda *Jean Henry Perrot* 2011, pp. 159-165.

litografia con il ritratto di Antoine Seignoret. Perrot si impegnava tuttavia in particolare per la diffusione di immagini di Arnaud[37].



b. Ritratto di Arnaud; litografia con didascalia latina e tedesca.

Verosimilmente nel 1825 il pastore Daniel Mondon aveva già fatto stampare una litografia col ritratto di Arnaud con didascalia latina[38]. Probabilmente nel 1843, col sostegno di Paul Appia, valdese piemontese di nascita e nel frattempo diventato pastore della chiesa riformata di Francoforte, Perrot utilizzava la litografia di Mondon, per far ristampare il ritratto di Arnaud, questa volta con una

[37] Ivi, pp. 64-69.
[38] de Lange 2001, pp. 211-231: 230.

nuova didascalia tedesca[39]. Grazie a Perrot, il "pastore e colonello" Arnaud diventava la personalità chiave dell'identità valdese tedesca.

Conclusione.

Nel 1840 morì il pastore Daniel Mondon di Großvillars, il grande amico e sostenitore di Perrot[40]. Sulla pietra tombale si trova l'iscrizione:

> Ici repose au Seigneur Daniel Mondon
> Né à Bobbi en Piemont le 18. May 1767
> dernier Pasteur vaudois des Vaudois du Vürtemberg
> servant deux églises: 4 ans à Palmbach et 30 ans à Groß-Villars
> Décedé le 28 Décembre 1840

Mondon fu chiamato l'«ultimo pastore valdese», perché era l'ultimo che predicava in lingua francese. Mondon stesso aveva desiderato questa designazione, con cui nel 1832 Alexis Muston aveva già intitolato il suo ritratto di Mondon[41].

Perrot morì improvvisamente il 3 agosto 1853. Non esiste una sua pietra tombale, perché la famiglia era troppo povera per poterla pagare. Si sarebbe potuto iscrivere:

> Ici repose au Seigneur Jean Henry Perrot,
> dernier maître d'école vaudois des Vaudois du Vürtemberg

Infatti, Perrot fu l'ultimo maestro di scuola dei valdesi del Württemberg in grado di redigere una corrispondenza in lingua francese (e occitana) con tale ampiezza e ricchezza. Era un vero e proprio "intellettuale paesano".

Perrot intuiva che l'identità valdese nel Württemberg stava per perdersi. Scrisse poco prima della sua morte, nella lettera a Olivet del 12 febbraio 1853, sui paesi valdesi del Württemberg:

> Chacun et chaque commune vit pour soi; on s'aime bien encore lorsq. on arrive ensemble et on a encore une espèce d'interret de se souvenir de ses ancêtres, mais l'amour, le vrai et chrêtien-attachement qu'animaient

[39] Lettere del 31 marzo e 2 maggio1847 ad Appia: *Jean Henry Perrot* 2011, pp. 147-154.
[40] Ivi, pp. 267-273, dove è stampato il discorso di Perrot per il funerale di Mondon.
[41] *Jean Henry Perrot* 2011, pp. 272-273.

> nos pères, a presque entièrement disparu. C'est depuis 1828 [1823, AdL] que nos églises et nos écoles sont desservies par des Past. et régens lutheriens, qui ne savent presque rien de nôtre histoire[42].

Anche se Perrot considerava i pastori luterani come i principali responsabili per la perdita dell'identità del "popolo" valdese, i valdesi stessi erano colpevoli, perché non si interessarono più alla loro storia. Egli stesso, d'altra parte, si rese conto di essere le «dernier maître d'école vaudois des Vaudois du Vürtemberg», così come concludeva la lettera a Olivet:

> Il me semble que je devrai enfin cesser; ma longue écriture pourrait vous ennuÿer et cette espèce de nourriture trop en longuitude pourrait vous dévenir indigeste!? Mais pardonnez! Il faut bien que jécrive beaucoup, je dois vous écrire pour_tous; avec moi, on ensévélissera un astre des vaudois, lorsque je mourrai. Tous mes concitoyens n'ont point l'adresse de faire ces espèces de récherches et se donner la peine de sonder dans nos histoires des vaudois[43].

La profezia di Perrot tuttavia non si avverò. Per ironia della storia trent'anni più tardi furono proprio i pastori luterani (per esempio Adolf Märkt di Pinache) che contribuirono in modo decisivo a ravvivare la memoria valdese nel Württemberg. Si diffuse presso i "valdesi tedeschi" all'interno della chiesa luterana del Würtemberg (di forte impronta pietista) una nuova identità. Concetto-chiave di questo nuova identità fu l'idea del popolo valdese come "popolo del martirio", cioè i valdesi, in quanto "eroi della fede", avrebbero dovuto servire come esempio a tutti i cristiani, in particolare gli evangelici del Württemberg. La lingua francese (e occitana) e la tradizione calvinista-riformata diventavano irrilevanti[44].

Questa nuova identità valdese, costruita sostanzialmente dall'esterno, fu recepita anche dai valdesi tedeschi e rimase vitale per quasi cento anni. Oggi i "valdesi tedeschi" sono di nuovo in crisi e nuovamente ci si domanda se possano ricostruire un'identità attraente per le generazioni future.

---

[42] Ivi, p. 195.
[43] Ivi, p. 201.
[44] Cfr. DE LANGE 1999b, pp. 113-139.

Bibliografia

ARNAUD H. 1710, *Histoire de la glorieuse rentree des Vaudois dans leur valees*, Kassel (?), s.e.

ASCHE M. 2010, *Hugenotten und Waldenser in Württemberg: Immigration – Privilegien – Kirchenwesen – Identität – Integration. Ein Vergleich*, in «Blätter für Württembergische Kirchengeschichte», CX, pp. 81-135.

[BREZ J.] 1796, *Histoire des Vaudois* [...], Paris, Leclerc.

DE LANGE A. 1999, *L'importanza della politica religiosa nell'asilo dei valdesi in Germania (1699) nei territori luterani*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 195, pp. 27-60.

DE LANGE A. 1999b, *Die deutschen Waldenser im 19. und 20. Jahrhundert*, in *Dreihundert Jahre Waldenser in Deutschland 1699-1999. Herkunft und Geschichte. Mit einem Ortsführer durch die deutschen Waldenserorte*, a cura di A. de Lange, Karlsruhe, Evangelische Presseverband, pp. 113-139.

DE LANGE A. 2001, *Daniel Mondon, "le dernier pasteur vaudois" del Württemberg*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, (Collana della Società di Studi Valdesi, 18), pp. 211-231.

DE LANGE A. 2010, *Der Beitrag der Waldenser zur Kultur in Württemberg im 18. Jahrhundert*, in «Blätter für Württembergische Kirchengeschichte», CX, pp. 47-80.

DE LANGE A. 2011, *Die Waldenser und die Einführung der Kartoffel in Württemberg. Eine Spurensuche*, in *Jean Henry Perrot (1798-1853). Der letzte waldensische Schulmeister in Württemberg*, a cura di J. Eschmann e A. de Lange, Heidelberg, Verlag Regionalkultur (Waldenserstudien, vol. 4), pp. 249-257.

DE LANGE A. 2014, *Das Henri-Arnaud-Haus in Schönenberg, 1701-2014: Vom Pfarrhaus zum Museum*, in *Bewahrung und Erneuerung. Förderer des deutschen Waldensertum*, Heidelberg, Verlag Regionalkultur (Waldenserstudien, vol. 5), pp. 82-110.

FISCHER H. 1987, *Georg Büchner und Alexis Muston. Untersuchungen zu einem Büchner-Fund*, München, Fink.

HERMLE S. 2001, *Das Ende der württembergischen Waldenserkirche im 19. Jahrhundert*, in «Blätter für Württembergische Kirchengeschichte», CI, pp. 70-113.

HIRSCH E. 1973, *Die ältesten Sprachdokumente der württembergischen Waldenser*, in «Zeitschrift für französische Sprache und Literatur», LXXXIII, pp. 152-156.

HIRSCH E. 1974, "*Lango dan bello de notri Paire". Über einige Sprachdokumente der württembergischen Waldenser*, in «Beiträge zur Landeskunde. Regelmäßige Beilage zum Staatsanzeiger für Baden-Württemberg», 4, pp. 13-16.

JALLA F. 1993, *Iconografia di Enrico Arnaud (1643-1721)*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 173, pp. 55-78.

Jean Henry Perrot 2011, *Jean Henry Perrot (1798-1853). Der letzte waldensische Schulmeister in Württemberg*, a cura di J. Eschmann und A. de Lange, Heidelberg, Verlag Regionalkultur (Waldenserstudien, vol. 4).

KELLER A. 1796, *Kurzer Abriß der Geschichte der Wirtembergischen Waldenser*, [Tübingen] (Ristampa: Bruchsal, Verlag für Kulturwissenschaften, 2008).

KIEFNER T. 1990, *Die Privilegien der nach Deutschland gekommenen Waldenser*, 2 voll., Stuttgart, Kohlhammer.

KIEFNER T. 1999, *Andreas Keller aus Schaffhausen/Schweiz: Pfarrer in der Waldenserkolonie Neuhengstett 1787-1794; sein Lebenslauf; aus seinem Tagebuch; aus seinen Zeitungsartikeln; sein Waldenserbuch; eine seiner Predigten*, Stuttgart, Scheufele.

MAJEWSKI G.E.H. 2010, *Von der Selbstverwaltung zur erzwungenen Assimilation. Die Integration der Waldenser in Württemberg*, Bruchsal, Verlag der Kulturwissenschaften.

MALAVASO P. 1997, *Regresso e scomparsa di un dialetto: la penetrazione del tedesco nel provenzale alpino parlato nelle colonie valdesi del Wurttemberg*, in «La beidana», 28, pp. 38-55.

PARANDER J. J. 1872, *Abrégé de l'histoire des Vaudois depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'an 1871. À l'usage des familles et des écoles*, Pignerol, Chiantore.

PEYROT B. 2009, *Identità valdesi: eredità, confini e scelte*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009 (Collana della Società di Studi Valdesi, 28), pp. 39-47.

RÖSIGER A. 1883, *Neu-Hengstett (Burset): Geschichte und Sprache einer Waldenser Colonie in Württemberg*, Greifswald, Julius Abel.

SCHÄTZ H. 2010, *Die Aufnahmeprivilegien für Waldenser und Hugenotten im Herzogtum Württemberg: eine rechtsgeschichtliche Studie zum deutschen Refuge*, Stuttgart, Kohlhammer.

SPENGEL W. 1977, *Kleidung und Hausrat aus alten Inventaren eines Waldenserdorfes (Palmbach/Baden),* in *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1974-1977*, a cura di I. Hampp e P. Assion, Stuttgart, Müller & Gräff, pp. 183-188.

TOURN G. 2009, *Dai miti al patrimonio. Percorso di una identità*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009 (Collana della Società di Studi Valdesi, 28), pp. 25-38.

VINAY A. 1900, *Actes des Synodes des colonies vaudoises du Wurtemberg et pays voisins (1701-1769)*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 18, pp. 45-185.

Identità valdese e identità politiche: dal 1848 al fascismo

MARCO SORESINA*

Introduzione.

L'identità è una conquista, perlopiù precaria e instabile, è un processo che muta con l'esperienza e con le contingenze; ha un'identità chi ha coscienza di rimanere se stesso nonostante il passare del tempo e i mutamenti degli scenari e delle condizioni, chi insomma conosce la propria storia e la indaga. L'obiettivo di queste pagine è tracciare alcune suggestioni interpretative intorno alle identità politiche dei valdesi, a partire dalla concessione della piena cittadinanza, per seguirle poi nei novant'anni successivi attraverso le evoluzioni del sistema politico. Per scoprirvi, al fondo, che il motivo conduttore dell'essere cittadini sabaudi e valdesi si giocava nella tensione tra la determinazione a partecipare alla politica nazionale e la tradizione separata del popolo-chiesa.

L'indagine, che si avvale soprattutto della storiografia, si muove in un modo tradizionale per la storia politica, cioè a partire dai comportamenti elettorali delle valli e da quelli degli eletti, dalla formazione e dalla riproduzione delle *élite* notabilari, per allargare poi lo sguardo alle altre manifestazioni dell'agire politico di un Paese che transita – neppure tanto rapidamente – dall'epoca censitaria e notabilare a una società di massa. Sullo sfondo ci sono naturalmente anche il Sinodo e la Tavola, non certo perché da essi debbano venire le direttive politiche per i credenti, giacché il motto di «libera chiesa in libero Stato», cioè della totale indipendenza delle due sfere è rimasto principio sostanzialmente stabile per tutto il periodo preso in esame, e tuttora è incluso nella raccolta di «ciò a cui crediamo» nel sito web della Commissione per l'evangelizzazione dell'Unione delle Chiese metodiste e valdesi. Nella nostra analisi la Chiesa è presente soprattutto quando le sue espressioni e le sue posizioni sono state in grado di riflettere le tensioni politiche dei fedeli, quando insomma è divenuta anche specchio della vita politica del suo popolo.

* marco.soresina@unimi.it

L'indagine che presento è talvolta molto particolareggiata; può dunque essere opportuno presentare un sintetico sommario della periodizzazione e degli snodi tematici.

La prima fase è quella della costruzione dell'identità politica. Si apre nel 1848 con l'emancipazione e comprende tutto il periodo fino alla presa di Roma nel 1870. È l'epoca della creazione e del consolidamento di un notabilato locale, che solo parzialmente fu valdese di fede, ma fu complessivamente ispirato al liberalismo cavouriano.

Una seconda fase comprende l'ultimo trentennio dell'Ottocento. È caratterizzata dalla pienezza della percezione che l'integrazione è riuscita, sul piano politico e culturale, da cui derivano diverse conseguenze: la necessità di superare in parte il limite geografico rassicurante delle Valli, per sviluppare l'evangelizzazione; la definizione di una prima articolazione della società politica nelle Valli, con la creazione di una dialettica di posizioni e l'affermazione di candidati valdesi.

Tra gli anni Novanta dell'Ottocento e la Grande Guerra le caratteristiche della fase precedente si articolano ulteriormente, e si complicano per l'irruzione di altre ideologie (socialismo, nazionalismo; pacifismo e interventismo relativamente alla guerra), e di nuove seduzioni politiche, come quella imperialista. Il colonialismo in fondo offriva anche ai valdesi nuove opportunità identitarie: l'evangelizzazione dei semplici, anticipando se possibile l'influenza dei cattolici.

Il dopoguerra fu, anche per le Valli, periodo di spaesamento politico, perché mancava la possibilità di riaffermare in modo condiviso la vecchia identità politica liberale e piuttosto conservatrice: mancavano gli attori adatti (non c'erano più notabili-deputati valdesi), mancavano anche i contenitori politici. Il fascismo fu un approdo di normalizzazione, per la comunità globalmente intesa, ma l'alleanza del regime con la Chiesa cattolica e il suo nazionalismo esclusivista imponevano una normalizzazione della diversità delle Valli e della maggioranza del suo popolo. Da qui quella tendenza a quella che abbiamo chiamato l'*etnicizzazione* della identità valdese, che si sviluppò negli anni Trenta come chiusura difensiva al resto del mondo[1].

In sostanza la ricerca illustra una corrispondenza con l'evoluzione del regno italiano, verso una modernità politica, che in senso liberale è appunto caratterizzata da identità plurali, in confronto dialettico e talvolta, inevitabilmente, in conflitto.

---

[1] In un certo modo tale tendenza si era manifestata anche dalla formula dalle celebrazioni del Rimpatrio che si tennero nel 1939; si veda ROCHAT 1990, pp. 581-590. Le suggestioni che ho recepito intorno al tema dell'etnicizzazione dell'identità derivano da GROOS 1978.

Alla ricerca di una identità elettorale: dal 1849 alla fine del secolo XIX.

Patente di emancipazione, Statuto e legge elettorale, anche se non inaspettati, vennero promulgati nel giro di un mese, tra febbraio e marzo del 1848, e le prime elezioni per la Camera furono indette per aprile; un tempo del tutto insufficiente anche per preparare una modesta cordata elettorale nelle Valli valdesi.

In realtà la comunità valdese delle Valli Pellice, Germanasca e Chisone faceva capo ai tre diversi collegi elettorali uninominali di Bricherasio, Perosa e Pinerolo[2]. La presenza valdese era maggioritaria solo nel primo, dove la cultura evangelica esprimeva anche un buon numero di notabili, esponenti di una borghesia agraria manifatturiera abbastanza cospicua e i cui affari erano peraltro integrati con quelli della nobiltà possidente delle valli vicine e con l'imprenditoria e la finanza torinesi[3]. La prudenza suggeriva l'inopportunità di esprimere un deputato confessionale, quanto piuttosto di utilizzare il momento elettorale per irrobustire i legami tra le Valli e il centro, valendosi dei canali nuovi della alleanza politica. Tramontata l'ipotesi di candidare Roberto Taparelli D'Azeglio[4], che era destinato al Senato vitalizio, la scelta dei notabili valdesi che fu proposta ai 455 elettori del collegio cadde su Giuseppe Buniva, un medico laico e figlio del promotore della vaccinazione jenneriana in Piemonte, uomo di sentimenti liberali che era stato tra i sottoscrittori della supplica a Carlo Alberto del 23 novembre 1847 a favore dell'emancipazione di valdesi ed ebrei, che proprio Roberto d'Azeglio aveva consegnato al sovrano. Buniva era massone, e anche questa voleva essere una scelta di campo, perché la massoneria rappresentava forse il tramite più convinto per l'accoglienza della borghesia valdese a Torino, e perché a un candidato laico si opponeva nel collegio il clericale Gaspare Cesano, che soccombette alle elezioni. Poco rilevante fu per il momento il peso del voto valdese negli altri due collegi che interessavano le Valli; pochissimi tra i 395 elettori di Pinerolo e i 366 di Perosa erano valdesi, poiché la comunità era prevalentemente composta da contadini e minatori, molto lontani dal censo elettorale richiesto[5].

---

[2] Le informazioni sulle elezioni sono tratte dalla *Mappa delle elezioni del regno d'Italia*, disponibile sul portale storico della Camera dei deputati. Le informazioni biografiche si basano sui principali repertori, tra i quali il *Dizionario biografico degli italiani*, e quelli raccolti nel *World Biographical Information System* dell'editore De Gruyter: http://db.saur.de/WBIS/.

[3] Tracce di tali reti imprenditoriali in COMBA 1984; BALBO 2007.

[4] Si veda l'*Introduzione* di MASELLI 1999, p. XXIII.

[5] A Pinerolo fu eletto l'avvocato Giuseppe Brignone, un conservatore, membro di quella stessa famiglia cattolica delle Valli cui apparteneva il più noto Filippo, di cui si parlerà ancora come deputato di Bricherasio (e poi senatore). A Perosa si affermò un esponente della sinistra liberale, l'avvocato Enrico Polliotti, sul quale forse in questa tornata e nella successiva si indi-

Ritornando a Bricherasio, le elezioni successive confermarono la stessa logica di rafforzamento dell'integrazione politica con la capitale in una prospettiva liberale, che oscillava tra il centro e la sinistra, tenendosi lontano soprattutto dai candidati in odore di clericalismo e se possibile orientandosi su personalità di spicco. Tale era per esempio Sebastiano Tecchio, l'esule vicentino che vinse le generali della II legislatura (gennaio 1849) ma optò per altro collegio, così che in Val Pellice si poté convergere alla suppletiva su un candidato sempre più vicino alle identità del luogo. L'emiliano Luigi Amedeo Melegari era uomo di centro, la sua candidatura non era sgradita al governo retto da Gioberti, non era valdese ma lo era sua moglie, la svizzera Maria Carolina Mandrot; lo scelsero l'82% tra i 199 elettori che espressero il loro voto a Bricherasio, e con percentuale superiore al 50% lo confermarono anche nella legislatura successiva, quando tornò più efficacemente a contendergli il collegio il clericale Cesano. Quest'ultimo, però, ebbe la meglio nelle generali per la IV legislatura, resesi necessarie per avere una Camera più obbediente e che approvasse il duro trattato di pace con l'Austria. La presenza soprannumeraria di dipendenti pubblici comportò però la decadenza di Cesano, che era professore e la suppletiva del febbraio 1850 segnò, in sostanza, la maturazione politica del collegio. Fu infatti eletto il valdese Joseph Malan (d'ora in poi sempre rigorosamente italianizzato in Giuseppe), vicino a Camillo Cavour[6], in procinto di entrare nel governo d'Azeglio, e da lui presumibilmente spinto ad accettare la candidatura. In amichevoli rapporti anche con Rattazzi, leader della sinistra liberale, Malan aveva dunque ottime relazioni politiche, prestigio morale in quanto membro della Tavola e del Sinodo valdese, robuste relazioni d'affari per il tramite soprattutto dello zio banchiere e come direttore dello stabilimento per la filatura del cotone di Pralafera (sempre di proprietà dello zio paterno), lungo il Pellice. Insomma aveva diretti interessi e operava economicamente nelle Valli valdesi; il profilo tipico per un notabile subalpino. Fu infatti confermato deputato anche nella successiva tornata del dicembre 1853 (sempre contro Cesano) e nel novembre del 1857 per la VI legislatura, contro Paolino Ricca di Castelvecchio[7], discendente dei titolari della signoria medioevale di una parte della Val Pellice (il resto era dei Savoia).

---

rizzarono i pochi voti valdesi contro l'esponente della destra Michelangelo Tonello, peraltro eletto altrove e poi chiamato come ministro.

[6] Cfr. Marcelli 1958, pp. 77-83.

[7] I suoi risultati, nel contesto del ristretto numero degli aventi diritto nel collegio, furono molto buoni: nel ballottaggio della suppletiva per la IV legislatura prese 203 voti, in occasione tra l'altro dell'affluenza record degli aventi diritto: 442 votanti su 455). Per la V legislatura i voti furono 304 (e intanto il corpo elettorale era salito a 504 aventi diritto), e furono 259 nel 1857.

Con Malan pare dunque compiuta l'integrazione elettorale del collegio, con un risultato in fondo naturale in un sistema liberale: una minoranza nazionale religiosa, maggioritaria in un territorio, esprime un proprio candidato. La storia parlamentare del primo deputato protestante nel parlamento subalpino fu abbastanza intensa, in aula e negli uffici (le commissioni d'esame delle leggi), ma non particolarmente connotata dalla sua fede, quanto piuttosto prudente e difensiva sui temi religiosi[8], dettando insomma una sorta di modello di comportamento dei deputati evangelici, che ne raffreddava ogni istanza riformatrice sul piano religioso e ogni polemica politica che da questi temi sarebbe potuta derivare, per concentrarsi piuttosto sul consolidamento della laicità dello Stato, come unica robusta garanzia della libertà della fede dei valdesi[9]. In questo senso vanno letti i suoi interventi in aula, talvolta appassionati (e in questo caso usava l'italiano in luogo del francese dei suoi primi discorsi), ma che tendevano a rifuggire i grandi temi di principio[10] per incentrarsi piuttosto sui particolari, su questioni tecniche che tuttavia potevano modificare, peggiorandolo, il senso di una legge; il tema principale era infatti ancora quello di consolidare l'applicazione dello Statuto, adeguando ad esso le leggi dello Stato. La parziale messa a punto del Codice pe-

---

[8] Vi era poi la volontà di evitare interventi contro il governo. Così può essere interpretato il silenzio di Malan nella discussione del novembre 1850, quando il governo respinse le indicazioni della commissione Demaria che intendeva riconoscere automaticamente i titoli di studio che gli "acattolici" del regno di Sardegna avevano conseguito all'estero, poiché prima dell'emancipazione erano loro preclusi gli studi universitari. Si sarebbe trattato di applicare analoga procedura a quella adottata qualche mese prima (rd. del 2 e del 16 aprile 1850) per ammettere alla libera professione alcuni esuli politici da altri Stati italiani; prevalse però – anche con l'appoggio di esponenti dell'opposizione come Lorenzo Valerio – l'orientamento che gli "acattolici" laureati all'estero dovessero sostenere un esame privato secondo le modalità previste dal Consiglio superiore della Pubblica istruzione. Cfr. APS, *Discussioni della Camera dei Deputati*, leg. IV, sess. 1850, tornata dell'8 novembre 1850, specie pp. 3044-3050.

[9] LONG 2001, pp. 375 sgg., attribuisce a Malan anche una efficace attività lobbistica volta a ostacolare i progetti dei governi De Launay e D'Azeglio di regolare per legge la condizione giuridica dei culti ammessi, a cui la Tavola si era pubblicamente opposta con la dichiarazione 27 settembre 1849 (presentata al governo dal deputato Melegari) e alla quale erano peraltro ostili anche le comunità ebraiche. Questo operato del Malan non è documentato, ma ci pare una ipotesi plausibile.

[10] Fu il caso del dibattito del gennaio 1853, originato dai fatti di La Spezia, che avevano portato alla condanna al carcere dell'esule livornese Mazzinghi e espulsione dell'inglese Packenham, colpevoli di aver diffuso opuscoli protestanti. Il dibattito parlamentare fu aperto da due lunghi discorsi di Brofferio e Borella e si concluse con la votazione di un indirizzo al governo per modificare gli articoli del Codice penale che limitavano l'espressione della libertà religiosa. Cfr. APS, *Discussioni della Camera dei Deputati*, leg. IV, sess. 1852, tornate del 19 e del 24 gennaio 1853, specie pp. 2187-2205.

nale, discussa nel 1854, continuava a prevedere il reato di proselitismo e quello di offesa alla religione cattolica, e la apparentemente minuta questione se garantire la libertà di riunione ed espressione religiosa ai non cattolici solo nei locali deputati al culto, oppure anche in altri luoghi pubblici (come suggeriva Malan), poteva significare lasciare all'arbitrio di un funzionario di polizia la possibilità o meno per i valdesi di svolgere la lettura collettiva della Bibbia in una scuola o in un locale qualunque[11]. L'obiezione di Malan, che fu sostenuta anche dal deputato di Pinerolo, Luigi Tegas, non venne però accolta dal governo e da una Camera ansiosa di chiudere la discussione e approvare il testo di legge. Altri interventi parlamentari del Malan, tuttavia, furono principalmente volti a sostenere gli interessi imprenditoriali dei cotonieri subalpini (e dunque anche propri), a tutela dei quali aveva perorato nel maggio 1851 il mantenimento di alti dazi d'importazione delle stoffe di cotone, il che tra l'altro era anche quanto aveva proposto il ministro delle Finanze Cavour[12].

Di Malan si è anche sottolineata l'attività dietro le quinte, attraverso le relazioni personali e professionali di imprenditore e poi anche di banchiere, con molti contatti nel mondo inglese. Era una rete di relazioni che si rivelò efficace, dal momento che, nello stesso periodo della sua prima elezione, riuscì anche ad acquistare un terreno in pieno centro di Torino e a esservi autorizzato all'edificazione di un tempio valdese, poi inaugurato nel 1853. Anche un tale risultato, in fondo, si poteva ascrivere all'attività *politica* del deputato valdese.

Comunque Malan, che era più torinese che valligiano come uomo politico, intendeva rafforzare l'integrazione del suo collegio nello Stato sardo soprattutto sul piano simbolico. È indicativo in questo senso il dibattito un po' capzioso che si tenne il 5 e il 9 aprile 1851 alla Camera per proclamare la festa nazionale dello Statuto, da tenersi la seconda domenica di maggio. Malan prese la parola per chiedere la modifica di un articolo che prevedeva accordi tra i municipi e le auto-

---

[11] Malan si era espresso in questo senso nella prima discussione in aula (9 marzo 1854), raccogliendo il consenso della Camera, che aveva ripiegato sul testo della commissione che parlava di non applicabilità degli articoli 164 e 165 del Codice penale (offesa a religione di Stato) agli «atti spettanti all'esercizio pubblico dei culti tollerati». Il Senato aveva reintrodotto la imitazione ai *luoghi* di culto, e Malan aveva ribadito la sua posizione il 30 giugno, durante il riesame della legge modificata. Altri interventi nella stessa direzione furono le richieste di estendere anche ai pastori evangelici le esenzioni fiscali previste per le abitazioni dei preti cattolici (20 gennaio 1851), e per l'abolizione dell'obbligo della messa cattolica per i membri della Guardia nazionale di altre confessioni o religioni (5 aprile 1851). Interventi antologizzati in *Evangelici in Parlamento* 1999.

[12] Solo parzialmente incluso in *Evangelici in Parlamento*, cit., il dibattito meglio si apprezza in APS, *Discussioni della Camera dei Deputati*, leg. IV, sess. 1851, tornata del 31 maggio 1851.

rità ecclesiastiche per tenere una funzione religiosa durante i festeggiamenti. L'obbligatorietà della partecipazione alla funzione per i membri della guardia nazionale, dell'esercito e per studenti e professori non era per la verità stabilita dalla legge in discussione, ma il deputato valdese colse l'occasione per esporre due questioni che giudicava importanti. In primo luogo per puntualizzare che vi erano comuni del Paese dove le autorità e le comunità religiose non erano cattoliche, e poi per ricordare la composizione multiconfessionale (e multireligiosa) del regno, e l'inopportunità di costringere funzionari di altre fedi a partecipare a una messa cattolica. Inoltre Malan sottolineò il risultato in qualche modo paradossale che si sarebbe potuto verificare nelle Valli valdesi, dove i cattolici sarebbero stati «obbligati» (secondo la sua lettura dell'articolo in questione) a partecipare a una funzione protestante. L'intervento in aula costituì soprattutto un'opportunità per ribadire l'assoluta fedeltà del popolo valdese al regno sabaudo e al suo Statuto costituzionale, insomma si trattò di una rivendicazione di appartenenza, spesa innanzi a una platea che pareva scordarsi della minoranza. «Nel mio paese – disse Malan – tutti gli anni ebbero luogo feste per celebrare lo Statuto, e noi protestanti sentiamo, più che altri, il debito di solennizzare l'epoca in cui ci venne concesso». Si sarebbe trattato, dunque, di aggiungere un emendamento che escludesse i protestanti dall'obbligo di partecipazione alla funzione cattolica, con lo scopo di ribadire l'esistenza riconosciuta di un'altra componente religiosa, ma non quello di cancellare il carattere di solennità anche religiosa che la festa dello Statuto rappresentava. Era questo, ci pare, il concetto principale: ogni religione tenga i propri culti e poi ci si riunisca tutti insieme, in quanto sudditi dello stesso re costituzionale, «per far passeggiate militari ed altre manifestazioni di esultanza», come avveniva già nelle Valli[13]. I rilievi di Malan non ebbero soddisfazione, ma tutta la Camera seppe della solennità con la quale i valdesi onoravano la legge fondamentale del regno. La collocazione della festa dello Statuto come "data mobile", da celebrarsi nella prima domenica di giugno, aveva del resto proprio questa caratteristica includente, poiché permetteva di riversarvi altre appartenenze identitarie e di declinarle con una certa autonomia. Negli anni Cinquanta, inoltre, i valdesi festeggiavano in quel giorno anche l'emancipazione, che solo a fine secolo XIX venne ricondotta stabilmente nella data corretta del 17 febbraio[14].

---

[13] Gli interventi di Malan in APS, *Discussioni della Camera dei Deputati*, leg. IV, sess. 1851, tornata del 5 aprile 1851, pp. 1713-1721 (cit. da p. 1720); la legge fu nuovamente discussa e infine approvata il 9 aprile (poi legge n.1187 del 5 maggio 1851), senza le modifiche richieste da Malan (che non intervenne più) all'articolo che prevedeva la funzione religiosa ma comunque non la sua obbligatorietà per tutti, come precisò il relatore Castelli (ivi, tornata del 9 aprile, p. 1769).

[14] Cfr. ROMAGNANI 1998, p. 93.

Come deputato, Malan era espressione di un liberismo moderato a base censitaria, nel quale egli si riconosceva in pieno. In sintonia con questa concezione della rappresentanza era il suo modesto interesse nella promozione dell'integrazione politica del collegio, cioè per il più diretto coinvolgimento degli elettori e anche delle popolazioni non elettrici nella vita politica nazionale. Al di fuori di una certa attenzione per i momenti simbolici, che come nel caso della festa dello Statuto dovevano marcare la piena fedeltà del collegio al regno costituzionale dei Savoia, Malan non fu un parlamentare attivo nel sostenere gli interessi materiali dei suoi elettori alla Camera. L'epoca cavouriana segnò un protagonismo dei notabilati locali per agganciare i rispettivi collegi allo sviluppo della politica infrastrutturale del governo (strade e ferrovie) e a quella agroforestale. Più che con i tradizionali favoritismi notabilari, però, Malan si dedicò agli interessi del suo collegio con gli strumenti dell'imprenditoria e della finanza. Per esempio costituendo con altri soci nel 1852 la Société anonyme du Chemin de fer de Pignerol, che avrebbe portato la ferrovia all'imbocco delle valli valdesi, e in seguito in Val Pellice, naturalmente nell'interesse di tutti i collegi elettorali della zona, ma soprattutto delle aziende cotoniere e laniere delle valli. La ferrovia però andò in dissesto finanziario nel 1857 e passò di fatto sotto il controllo dello Stato, e la crisi travolse anche gli altri interessi finanziari e industriali di Malan, che perse buona parte del suo prestigio economico e nel 1859 non si presentò candidato alle elezioni.

Il decennio di preparazione fu per i valdesi un decennio di integrazione, soprattutto ai vertici, a Torino; nelle Valli la comunicazione politica non arrivava, né in sostanza interessava. Sospese nel 1851 le pubblicazioni dell'"Echo des vallés vaudois", la politica nazionale non era oggetto di discussione, neppure la Seconda guerra di indipendenza, e tanto meno vi si trovano riferimenti nelle relazioni della Tavola o del Sinodo, che pure non tralasciò di mandare le sue benedizioni al re, che da sardo era divenuto italiano[15]. Eppure la partecipazione degli evangelici a quei processi vi era stata, e tra loro anche di valdesi.

Veniamo ora più brevemente agli altri collegi delle Valli, dove il rapporto tra deputato, notabilato locale e popolazione era in fondo più tipicamente tradizionale rispetto a quello che abbiamo tracciato tra Brischerasio e Malan.

A Pinerolo la contesa, dal 1849, era tra la destra dei Brignone e la sinistra del ricco notaio di Pinerolo Cesare Bertea. I Brignone, originari di Bricherasio, espressero prima Giuseppe (eletto fino alla VI legislatura, 1857) e poi il generale Filippo, che nella seconda guerra di indipendenza e nella campagna del 1860 era stato un comandante militare. Filippo, però, fu sempre sconfitto da Bertea, che fu

[15] Vinay 1980, p. 199.

deputato del collegio dalla suppletiva del giugno 1859 fino al 1873 (XI legislatura), quando si dimise per poi essere elevato al Senato con Depretis nel 1876. Non possiamo sapere se Bertea intercettasse i voti dei valdesi, nella cui comunità era comunque inserito, poiché sua sorella Amalia aveva sposato il valdese Felice Reynaud; ma se intercettava i voti evangelici delle valli, ciò avrebbe significato un mutamento di orientamento dell'elettorato evangelico verso un uomo di opposizione, molto diverso da quello che era stato il deputato di Bricherasio Malan. In effetti, se basiamo la nostra valutazione sulla tendenza elettorale espressa dai valdesi nel loro collegio principale, saremmo piuttosto orientati a ritenere che il loro candidato a Pinerolo fosse il soccombente Brignone. Eppure Bertea di occupava assiduamente del suo comune (Pinerolo), che rappresentava nel Consiglio provinciale; si trattava di un ruolo tipicamente notabilare, che Brignone juniore, spesso assente, non svolgeva. O ancora, possiamo ipotizzare che la società del collegio di Pinerolo, che era più articolata, diversificata socialmente e dal punto di vista identitario, e tra l'altro era in significativa espansione economica a partire dagli anni Settanta, avesse trovato più rapidamente la propria strada di un coinvolgimento più diretto nella politica nazionale, anche con le sue contese.

Solo oggetto di congetture può essere l'orientamento dei valdesi di Val Germanasca (e parte della Val Chisone) nel collegio di Perosa. Fino alla vigilia dell'Unità, dopo Polliotti, era stato il cavouriano Luigi Tegas ad affermarsi. È presumibile che i voti valdesi – poche decine per la verità – confluissero su di lui, come sarebbe accaduto dopo la riunificazione del collegio con Bricherasio. Il contendente principale era il solito Michelangelo Tonello, che nel collegio non si impegnava neppure nella propaganda elettorale (una prassi per la verità non così inusuale) e comunque veniva eletto altrove. Un tentativo più esplicito di intercettare i voti valdesi era stato compiuto nelle generali della II legislatura da Aurelio Bianchi Giovini (pseudonimo di Angelo Bianchi), che era stato coinvolto nella fascinazione per la predicazione mistica patriottico-umanitaria e il riformismo religioso del polacco Andrzej Towiański, e cercò di farne materia di consenso elettorale, ma senza successo nell'ambito di una comunità valdese che diffidava della veemenza dei toni dell'anticlericalismo del giornalista[16].

Con l'unificazione dei collegi di Perosa e Bricherasio, sanciti da una legge del 17 dicembre 1860 per il nuovo disegno delle circoscrizioni elettorali, a seguito dell'allargamento del regno sabaudo, la presenza politica e l'influenza dei valdesi, nelle loro valli, si annacquava e appannava. Già dalle generali per la VII legislatura, nel marzo del 1860, si era affermato, dopo diverse sconfitte a Pinerolo,

[16] SPINI 2008^3, p. 278. Sul Towiański, con le cui dottrine era entrato in contatto anche Melegari, cfr. BERSANO BEGEY 1918. Bianchi Giovini fu eletto nel collegio di Trino (Vercelli).

Filippo Brignone, contro Desiderato Chiaves, esponente della destra moderata vicina a Quintino Sella. Era l'inizio di una egemonia notabilare piuttosto lunga per il militare sabaudo; nel 1861, quando gli aventi diritto erano divenuti 950, il seggio fu lasciato a Emanuele Rorà, esponente dell'antica aristocrazia locale e cugino dei Cavour, poi Brignone vinse le successive tornate fino al 1870 (XI legislatura). Nelle elezioni di quell'anno si registrò almeno una candidatura con una qualche contiguità, perlomeno parentale, con i valdesi, dal momento che si presentò, con scarsissimo successo (7 voti) Enrico Giovanni Poët, francamente non sappiamo dire se appartenente al ramo valdese o cattolico della famiglia. Nella suppletiva del dicembre 1872, a seguito dell'elevazione di Brignone al Senato, arrivò un candidato valdese, Daniele Peyrot, che raccolse però l'esiguo pacchetto di voti del competitore della tornata precedente (ne prese 8), e Tegas fu plebiscitariamente eletto a Bricherasio, confermando poi il suo seggio (ma non le percentuali) nel 1874 (XIII legislatura).

Sintomi di svolta a Bricherasio si avvertirono nelle elezioni del novembre 1876, come del resto in tutto il Paese. Nelle elezioni generali Tegas fu sconfitto da Clemente Corte, una candidatura politica voluta dal governo e guidata dalla prefettura, per l'esponente della sinistra che per esigenze di partito aveva lasciato ad altri il suo seggio di Vigone, presso Pinerolo, e necessitava comunque di una affermazione anche nella sua terra[17]. Corte optò per altro collegio, e la novità arrivò proprio nella necessaria suppletiva del gennaio 1877, quando Bricherasio sembrò aver trovato in Giovanni Battista Enrico Geymet il proprio deputato. Egli proveniva da una famiglia di antica tradizione notabilare, era amico personale di Depretis, uomo della maggioranza (riconducibile al centro-sinistra), gradito alla corona (militare di carriera) e alle confessioni presenti nelle valli; Geymet era infatti cattolico, ma il nonno Pietro era stato moderatore della Tavola valdese e sottoprefetto di Pinerolo nel periodo napoleonico. Lo sfidante era Adolfo Pellegrini, un ingegnere già attivo direttore delle miniere di Monteponi in Sardegna, che sembrava avere caratteristiche adatte per rappresentare gli evangelici del collegio: era valdese, facoltoso e imparentato con banchieri italiani e svizzeri di religione protestante, come imprenditore e come amministratore si era occupato anche di sviluppare le infrastrutture del collegio, promuovendo il prolungamento della ferrovia tra Pinerolo e Torre Pellice (a partire dal 1881). L'unico suo limite politico, forse, era l'essere riconducibile genericamente alla destra, dunque non

[17] Originario di Vigone, massone, Corte era stato combattente con Garibaldi nei Cacciatori delle Alpi e poi nella spedizione siciliana del 1860, dalla quale uscì col grado di tenente generale. Vicino a Cairoli, fu da questo inviato come prefetto a Palermo e a Firenze tra il 1878 e il 1885. Dal 1880 entrò in Senato.

governativo, neppure nel suo secondo infruttuoso tentativo di contrastare Geymet nelle elezioni generali del 1880.

La deputazione del colonnello Geymet (generale dal 1884) venne confermata nel periodo dell'unificazione delle circoscrizioni elettorali di Bricherasio e Pinerolo nel collegio di Torino IV, nell'ambito del sistema plurinominale che dal 1882 al 1890 costituì l'altro corno della riforma elettorale, che abbassò i requisiti di censo allargando il numero degli aventi diritto a molti esponenti della borghesia minuta, urbana e rurale.

Gli elettori di Torino IV erano ormai qualche migliaio[18], anche se solo la metà esercitava questo diritto, e c'era posto per una presenza più articolata della società civile e delle culture politiche; tra i tre deputati assegnati al collegio, oltre a Geymet entrarono Tegas e l'esponente dell'aristocrazia Luigi Di Balme Arnaldi, ma si riaffacciarono nuovamente candidati valdesi. Dal 1882 si presentò Enrico Soulier, un trentaquattrenne professore di filosofia nato ad Angrogna da famiglia molto benestante, con una spiccata vocazione ministerialista, che poteva contare su 1500-1800 voti nel periodo dello scrutinio di lista, ma che avrebbe conquistato il suo seggio solo dopo il ritorno all'uninominale. Riuscì invece al primo tentativo il grossista di filati Giulio Peyrot nel 1886 (XVI legislatura), ultimo degli eletti con 3903 voti, e il risultato fu poi confermato nella tornata successiva del 1890, che segnò la *débâcle* di Geymet[19]. Su posizioni di democrazia radicale, tentò l'elezione nel 1890 anche Alberto Pittavino, lo storico dei valdesi e fondatore del giornale «La Lanterna pinerolese», ma non ebbe risultati.

Il ritorno all'uninominale (XVIII legislatura) portò alla conferma di Giulio Peyrot come deputato di Bricherasio fino al 1896, quando morì suicida, e il seggio passò al Soulier, in orbita giolittiana[20]. Sempre dal 1892, Pinerolo divenne il

---

[18] Gli elettori del collegio erano 11832 nel 1882 e crebbero fino a 16886 per le elezioni della XVII legislatura nel novembre del 1890.

[19] Gli elettori gli preferirono Luigi Di Balme Arnaldi; Geymet fu nominato senatore su proposta del prefetto di Torino.

[20] Soulier si affermò con 1448 voti, ma per lo scioglimento della Camera non entrò in servizio per quella legislatura, per lo sciogliemento della Camera. Nella XIX legislatura ci aveva provato anche nella suppletiva del 1895 nel collegio di Anagni, dove si ripresentò anche nella XX legislatura ottenendo sempre un analogo e modesto risultato (48-50 voti). Alla Camera, comunque, venne rieletto per la XX legislatura (1897) a Bricherasio con 1577 voti, più del doppio dell'altro candidato, l'industriale serico di Torre Pellice Edoardo Giretti (che non era valdese). Fu poi confermato fino alla XXIII legislatura (1909-13), sempre contro Giretti ma con un distacco di voti decrescente su un corpo elettorale che ormai si era decuplicato rispetto alla I legislatura (nel 1904 gli elettori erano 4445). Alla vigilia delle prime elezioni a suffragio universale fu giubilato al Senato (nomina del 16 ottobre 1913); in aula, dove rimase fino alla morte nel 1920, fu assiduo ma non intervenne mai.

seggio stabile per oltre trent'anni di Luigi Facta, che lì era nato nel 1861 e da tempo, nonostante la giovane età, era membro attivo del Consiglio comunale. Ai cospicui risultati elettorali del Facta, con esiti talvolta plebiscitari, parteciparono sicuramente anche gli elettori valdesi del collegio[21], che ne individuarono una sorta di baluardo ministerialista (alla Camera si unì subito ai giolittiani), contro i candidati socialisti che vennero proposti nelle tornate di fine secolo (Giuseppe De Felice Giuffrida, Andrea Costa, Enrico Ferri).

La seconda generazione dei deputati valdesi delle Valli, dopo l'allargamento del corpo elettorale, era in pratica rappresentata dal solo Peyrot, erede politico di Malan che gli assomigliava soprattutto per le modalità di affermazione del suo notabilato. Ricco commerciante e membro di una dinastia laniera-cotoniera, esponente della Camera di Commercio di Torino, Peyrot seppe coagulare i favori della borghesia delle valli valdesi, identificandosi con gli interessi economici di quei settori del suo collegio. Per orientamento politico era un conservatore, nel senso soprattutto di quello schieramento che guardava con sospetto ogni alterazione di equilibri, parlamentari e internazionali, ma come imprenditore era orientato al rafforzamento del protezionismo commerciale. Con Crispi al governo, dunque, era tendenzialmente ministerialista, ma dello statista siciliano temeva soprattutto le forzature, gli strappi, che mettevano in difficoltà i rapporti commerciali italiani. Fu un membro della Commissione permanente per l'esame dei trattati di commercio e delle tariffe doganali della Camera, dove lavorò alacremente e in modo informato e competente[22]. In aula, però, intervenne pochissimo. Lo fece nel dicembre del 1887 per ribadire l'urgenza di rimodulare la tariffa doganale generale con la stipula di convenzioni precise e vincolanti con i partner dell'Italia, nell'interesse della ripresa e dell'intensificazione degli scambi commerciali, specie con la Francia, principale mercato per i filati italiani (e piemontesi in particolare), con la quale però i rapporti erano stati rotti dalla guerra

[21] Nelle elezioni del 1892 per la XVIII legislatura (ritorno all'uninominale) gli elettori del collegio di Pinerolo erano seimila, ma furono drasticamente ridotti a 3300 dopo la verifica delle liste elettorali voluta dal governo Crispi nel 1894. Sarebbe interessante studiare se i criteri di esclusione utilizzati fossero interpretabili anche in senso confessionale; è tuttavia da precisare che simili drastiche riduzioni interessarono molti altri comuni d'Italia, e complessivamente il corpo elettorale fu ridotto del 27-28%. Cfr. ROMANELLI 1995, pp. 215-277.

[22] La sua attività può essere seguita nei verbali delle commissioni di cui fece parte. Cfr. per es.: AS Camera, Dplic, leg. XVI, II sessione (1887-89), vol. 466, n. 104, *Trattato di commercio fra l'Italia e la Repubblica Sud Africana, concluso all'Aja il 6 ottobre 1886*; leg. XVIII, I sess. (1892-94), vol. 572, nn. 103, 104 e 105, rispettivamente: *Convenzione Commerciale fra l'Italia e la Romania*; *Proroga al 30 giugno 1893 dell'accordo commerciale provvisorio fra l'Italia e la Spagna*; *Proroga al 31 Dicembre 1893 dell'accordo commerciale provvisorio fra l'Italia e la Bulgaria del 1891.*

commerciale voluta da Crispi. Il tema, di politica estera ed economica, aveva naturalmente una declinazione molto legata anche agli interessi dei collegi della parte meridionale della provincia di Torino, dove oltre all'industria tessile era in sofferenza anche l'allevamento, che in Francia aveva appunto il suo tradizionale canale d'esportazione[23].

Un po' più scopertamente, rispetto a Malan, Peyrot svolse anche la più tipica funzione notabilare del deputato, anche se tutto sommato lo fece più timidamente di altri deputati eletti da quelle parti, come il cattolico Geymet, Di Balme Arnaldi, Tegas, e prima di loro Bertea e Melegari[24]. Quando un valdese doveva agire nell'interesse del suo collegio dimostrava una cautela politica ben superiore a quella di altri esponenti politici. Peyrot, comunque fece pressioni per la parificazione del ginnasio valdese di Torre Pellice e insieme ai deputati dei collegi contigui, Facta (Pinerolo) e Ignazio Marsengo-Bastia (Vigone) interrogò nel 1893 il Ministero dei Lavori Pubblici sull'opportunità di aumentare i collegamenti lungo la ferrovia Torino-Pinerolo-Torre Pellice, soprattutto per servire l'importante mercato del bestiame di Vigone, anche se poi in aula il compito di svolgere le richieste (inattuate) e di attaccare la politica della Società Mediterranea, concessionaria della ferrovia, sarà lasciato esclusivamente al più ferrato Facta[25]. Procu-

[23] L'intervento di cui nel testo fu una interrogazione al premier Crispi svolta nella tornata del 10 dicembre 1887 (pochi giorni prima che fosse firmato un nuovo accordo commerciale tra Italia e Francia); sempre sulle difficoltà di esportazione del bestiame italiano, questa volta verso la Svizzera, tornò anche con una interrogazione del 10 aprile 1893. Gli interventi sono ripresi da *Evangelici in Parlamento*, cit.

[24] Geymet, come segretario della commissione parlamentare d'esame e Di Balme-Arnaldi come membro della stessa, perorarono e precisarono i contorni della convenzione tra lo Stato e la Società della strada ferrata da Torino a Pinerolo per la costruzione del tratto per Torre Pellice, che fu approvata nel 1881 (AS Camera, Dplic, leg. XIV, sess. unica (1880-82), vol. 333, n. 202). Luigi Tegas, come membro degli uffici della Camera, si era occupato della situazione fiscale e delle imposte comunali dei paesi delle Valli; egli, inoltre, intervenne spesso in aula sulle carenze viabilistiche e infrastrutturali del suo collegio, sulle difficili condizioni dell'agricoltura e sull'emigrazione (si sono spogliati, a titolo di esempio, i suoi interventi nel corso della I sess. della XV legislatura, nel 1883, in Atti Parlamentari, Camera dei deputati – d'ora in poi solo APC- , *Discussioni*). Risalendo più indietro: Bertea, insieme con Melegari (allora deputato in un collegio emiliano) avevano operato nello stesso ambito delle commissioni della Camera per incrementare l'investimento dello Stato per lo sviluppo della viabilità delle valli; cfr. per es.: AS Camera, Dplic, leg. VIII, I sess. (1863-65), vol. 54, n. 187.

[25] Dell'azione per la parificazione del ginnasio traiamo notizia solo da MEILLE 1898; per le richieste ferroviarie cfr. APC, *Discussioni*, leg. XVIII, I sess., tornate del 13 maggio e del 17 maggio 1893. In quel periodo i treni sulla tratta Pinerolo-Torre Pellice erano quattro al giorno (in entrambi i sensi), gli interpellanti avrebbero voluto aggiungere una corsa in entrambi i sensi,

rare onorificenze per sé e gli elettori del collegio, e trovare nelle Valli cuoche e donne di servizio per altri parlamentari erano anch'esse funzioni tipiche del notabilato locale[26]; di un notabile ottocentesco appunto, senza alcuna peculiare caratteristica riconducibile a una identità religiosa o culturale.

In sostanza, con minori cautele rispetto al Malan di quarant'anni prima, il deputato valdese faceva soprattutto il deputato nazionale – e non di primo piano – e in un sistema liberale questo era un segno di maturità, politica ed identitaria. Una identità che si sostanziava nel desiderio prima e nella realizzazione poi di una "nazionalizzazione" senza discriminazioni ma anche senza originalità, figlia nobile, peraltro, di una concezione di totale separatezza tra funzioni dello Stato e Chiese e anche della traduzione molto cauta della etica religiosa in quella politica, volta soprattutto a indirizzare i comportamenti individuali. Non a caso, per Peyrot, l'unico gesto che sembrava rivelare una cifra morale di impronta calvinista furono le immediate dimissioni che presentò alla Camera, dopo che aveva ricevuto da un privato una querela per ingiurie; la giunta della Camera respinse però le dimissioni e inoltre la querela venne ritirata[27].

Gli anni della deputazione di Peyrot furono insomma quelli della maturazione del progetto che era stato di Malan, il completamento cioè del processo di integrazione della memoria identitaria valdese con l'identità politica della monarchia costituzionale sabauda. Tale processo fu celebrato nelle Valli con i festeggiamenti del 1889 per il bicentenario del Glorioso rimpatrio, a cui parteciparono autorità di governo e diversi deputati "amici", e che ebbe come regista politico

---

ma la Società Mediterranea non giudicò redditizio l'investimento e il governo rifiutò ogni pressione.

[26] Qualche esempio di queste tipiche attività da notabile locale nelle lettere di Peyrot a Cesare Correnti, con il quale il valdese era in amicizia, anche per le posizioni del politico milanese, che in materia religiosa inclinavano ora al modernismo e ora a un generico evangelismo. Si vedano per es.: la lettera da Torino, del 9 novembre 1878 (con la richiesta di una onorificenza per sé, per aver partecipato al congresso di Parigi degli industriali tessili); quelle del 30 dicembre 1879, sulla ricerca di cuoche dalle valli per la famiglia Correnti e per altri amici; quella da Roma del 18 maggio 1887, tratta la stessa questione della ricerca di personale di servizio e chiede una decorazione dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro, di cui Correnti era Primo segretario, per G. P. Meille, fondatore degli Artigianelli valdesi in Torino. Documenti in Civiche raccolte storiche del Comune di Milano – Museo del Risorgimento, Archivio Cesare Correnti, *Carteggio, ad nomen*.

[27] AS Camera, Dplic (1848-1943), leg. XVI, II sess. (1888), vol. 480, n. 194, *Domanda di autorizzazione a procedere in giudizio contro il deputato Peyrot*; presidente della giunta che vagliò la richiesta – avanzata dal tribunale di Torino – era il deputato Pietro Mazza.

proprio Peyrot[28]. L'integrazione, a fine secolo, era dunque completata in senso politico e simbolico. I valdesi l'avevano festeggiata con il *loro* deputato, e un'ulteriore legittimazione era giunta nel 1893, con la visita nelle valli del re Umberto I, sempre con Peyrot in carica.

Nel 1898 la festa per il cinquantenario dell'emancipazione, il cui contenuto era eminentemente politico, senza necessità di costruzioni mitopoietiche, si tenne in tono minore rispetto all'altra ricorrenza di un decennio prima e chiuse un'epoca. I quasi ventiduemila valdesi delle valli (due terzi della popolazione complessiva)[29] avevano pienamente raggiunta l'integrazione, anche sul piano politico: avevano stabilmente, almeno a Bricherasio, il loro deputato. Il passo successivo nella evoluzione politica era di dar spazio anche al proprio interno alle contrapposizioni politiche, riflesso delle differenze sociali che ormai trovavano, nel Paese, un lessico e delle opzioni politiche più variegate.

E poi i valdesi, anche in questo primo mezzo secolo, non erano solo quelli delle Valli. L'emancipazione e lo Statuto fecero del regno di Sardegna l'ambito privilegiato del fuoriuscitismo, politico e religioso, dal resto della penisola, la Chiesa valdese divenne un punto di riferimento e un sostegno per le comunità protestanti, un modello, spesso un rifugio. In molti casi, specie dopo la creazione del tempio valdese a Torino e la diffusione della liturgia in lingua italiana, al valdismo aderirono evangelici di declinazioni spesso molto diverse, mentre la Chiesa valdese interpretò la sua funzione come quella di una chiesa nazionale protestante, rendendosi disponibile a sorvolare su diversi aspetti formali e consacrando pastori provenienti da altri percorsi di fede[30]. Dopo l'unità, questa funzione "nazionale", che aveva motivazioni eminentemente religiose ma che aveva anche indubitabili aspetti politici, fu estesa al resto dell'Italia, a seguito della istituzione del Comitato di evangelizzazione nel 1860. A una apertura della fede corrispose però solo gradualmente una integrazione delle comunità. Il popolo-chiesa delle valli continuava a incentrare la liturgia sul francese, e il Sinodo governava la Chiesa rappresentando solo le comunità delle valli; «les italiens» erano inquadrati in congregazioni separate, forse anche guardati con diffidenza per la dimensione non sempre limpida o la contraddittorietà della loro fede evangelica[31]. Solo dal 1887 il Sinodo cominciò ad accogliere i rappresentanti della diaspora, in un pro-

[28] Sulla costruzione del mito dell'eroismo dei valdesi e del loro condottiero nel XVII secolo, Henri Arnaud, realizzata sostanzialmente nel corso degli anni Ottanta dell'Ottocento, cfr. PEYROT 1990, pp. 523-546.

[29] Dati da COÏSSON 1898.

[30] Cfr. MASELLI 1974, pp. 90-92; si ricorda, tra gli altri, il caso del padre camilliano Luigi Desanctis.

[31] Cfr. CIGNONI 1998, pp. 103-137 *passim*.

cesso che ci pare realizzarsi in parallelo con la maturazione politico-identitaria e la codificazione della memoria storica delle Valli. Nel 1915, poi, con l'abolizione del Comitato di evangelizzazione e l'integrazione di tutte le chiese nella Tavola, la Chiesa valdese completava la ridefinizione del suo essere una chiesa nazionale, anche se non più con l'ambizione di esserlo per tutti i protestanti.

Nell'elenco dei valdesi in parlamento, o che almeno tentarono la sorte elettorale nel primo cinquantennio dopo l'emancipazione vi sono altri nomi, alcuni dei quali trascurati anche dai repertori più accurati. Non è comunque il caso di Bonaventura Mazzarella, intorno al quale qualche considerazione è necessaria. Pugliese, magistrato nel regno delle Due Sicilie, esule dal suo Paese per sfuggire alla reazione di Ferdinando II, Mazzarella si rifugiò a Roma e fu tra i difensori della Repubblica al Gianicolo, quindi riparò a Torino, dove si convertì alla fede evangelica. Compì quindi studi teologici in Svizzera e nel 1852 fu inviato dai valdesi come pastore coadiutore a Genova. Lì, però, entrò in contrasto con la Chiesa valdese per un motivo tutto politico, in polemica cioè contro quella che a suo parere era l'arrendevolezza di Malan, che aveva ceduto alle pressioni del vescovo di Genova e di Cavour abbandonando il progetto di trasformazione di una chiesa cattolica sconsacrata in tempio evangelico[32]. Su posizioni critiche, partecipò al Sinodo valdese nel 1854, dal quale trassero maggior forza le sue opinioni sull'eccessiva cautela della chiesa riformata subalpina in tema di evangelizzazione e di partecipazione alla vita politica e civile.

«La libertà non può mantenersi che per forza di sviluppamenti. Una libertà che si contenta solo di nascere e così resta, muore ben presto»[33], avrebbe detto in un suo intervento parlamentare, e questa costante tensione era quella a cui aspirava come pastore, nell'opera di evangelizzazione, e come cittadino in attivo contatto con gli ambienti della democrazia avanzata e col movimento cospirativo. Si consumò dunque il contrasto con i valdesi, e Mazzarella passò a dirigere la nuova comunità che avrebbe poi preso il nome di Chiesa cristiana libera. Con una liturgia in italiano ed emotivamente partecipativa, i "cristiani liberi" rappresentavano in pratica una frazione "movimentista" degli evangelici, in grado di attrarre gli esuli repubblicani dal resto della penisola, interpretandone l'urgenza anche verso l'agire politico, e di coordinarsi in seguito con altre esperienze analoghe in Italia[34]. La scissione, nei fatti, preservava la Chiesa valdese dalla presenza di fedeli di recente conversione che avrebbero potuto agire come elementi divisivi nella comunità, soprattutto incrinando quei buoni rapporti che sul piano politico si

---

[32] Vinay 1980, pp. 60-61.
[33] APC, *Discussioni*, leg. IX, I sess., tornata del 24 febbraio 1866.
[34] Cfr. Maselli 1974.

erano consolidati tra i valdesi delle valli, i loro rappresentanti a Torino e la monarchia sabauda. I rapporti, anche di collaborazione, tra i "liberi" e i valdesi non cessarono negli anni seguenti e bisogna anche tener presente che Mazzarella si era formato come pastore in ambito calvinista-valdese. Come uomo politico, però, fu per molti aspetti diverso dai deputati esplicitamente appartenenti alla Chiesa valdese, fu piuttosto il prodotto del valdismo della diaspora, un prodotto dell'evangelizzazione e quindi potenzialmente anche un elemento di trasformazione per l'identità politica dei valdesi. Innanzitutto fu eletto nel Salento, a partire dal 1861 (VIII legislatura), dunque non fu espressione di una comunità evangelica, che al momento dell'unità non poteva certo contare su oltre 600 elettori[35]; poi fu sempre schierato nei banchi dell'estrema sinistra, dunque all'opposizione ai governi della destra storica e a quelli di Depretis, che peraltro operò anche per escluderlo dal suo collegio[36].

La sua presenza e la sua attività sembrano inverare l'interpretazione che si sta cercando di dare in queste pagine all'identità politica valdese: il popolo-chiesa era sostanzialmente governativo, e per ventisette anni non fu in grado di esprimere un membro della propria comunità religiosa come deputato (fino a Peyrot, nel 1886). Il valdismo però era anche la sua diaspora – pur se tardava a prenderne atto – e il deputato Mazzarella ne era l'espressione politica più interessante, anche se un po' spuria. Nonostante nette differenze sul piano politico, qualche punto di contatto in effetti vi fu con la tradizione – precedente e successiva – dei deputati valdesi, in particolare per quanto riguarda la totale assenza dei temi religiosi e confessionali nell'ambito della sua pur variegata e intensa partecipazione alla vita parlamentare. Era questa la manifestazione di una concezione che separava radicalmente la religione e la politica, anche quando la realtà dimostrava quanto le due sfere si combinassero, come nel caso del pogrom di Barletta del marzo 1866, sul quale il deputato pugliese non ritenne di prendere la parola in aula[37]. Eugenio Biagini ha inoltre messo in luce, con grande sottigliezza e a parti-

[35] Nella IX legislatura fallì a Gallipoli e fu eletto a Campi Salentina; nel 1867 (X legislatura) si presentò in diversi collegi (tra cui Genova II, con risultati modesti), la spuntò a Campi e al ballottaggio nella sua nativa Gallipoli, per la quale optò e dalla quale venne confermato anche nelle successive quattro legislature. I voti ottenuti nel 1861 restarono però insuperati; si attestò intorno ai 370, con un picco di 545 nel 1876 (XIII legislatura).

[36] Cfr. ARTINI 2012, p. 190.

[37] Come nota giustamente D. Maselli, in *Evangelici in Parlamento* 1999, p. XXXI. Oltre all'attività in aula, Mazzarella svolse alla Camera un intenso lavoro nelle commissioni, intorno a questioni finanziarie, fiscali, daziarie, alle convenzioni per i trasporti marittimi e ai lavori pubblici, come attestano i fascicoli di AS Camera, Dplic; in questa direzione c'è ancora molto spazio per approfondire lo studio della sua attività politico-parlamentare.

re da un intervento parlamentare su una questione affatto marginale (la conferma di un deputato che comunque non aveva accettato il mandato), un altro punto in comune tra il moderatismo valdese delle valli e l'ex valdese deputato Mazzarella, ovvero la scelta personale come fondamento dell'italianità, insomma un patriottismo volontaristico, che nulla concedeva alle relazioni di sangue e che si basava sulla coscienza individuale e sull'impegno verso la comunità[38]. Lo stesso patto che i valdesi sentivano di aver stretto con chi li aveva emancipati nel 1848. Da tali concezioni derivava, per i valdesi in parlamento, una strategia politica pragmatica e laica, che li tenne lontano dalle questioni confessionali, lasciando piuttosto ad altre componenti – soprattutto i radicali dell'estrema, di cultura cattolica – la difesa dei diritti delle minoranze religiose e anche la polemica con i clericali.

Mazzarella si dimise da parlamentare nel 1882, venne subito rieletto nella suppletiva ma morì poche settimane più tardi. In vent'anni di carriera ebbe però modo di condividere la sua esperienza alla Camera con altri protestanti[39]; e anche altri evangelici nella seconda metà del XIX secolo tentarono senza fortuna la competizione elettorale al di fuori dei collegi delle Valli[40]. Di qualcuno di loro che furono più vicini alla fede valdese, è possibile dire qualcosa di più.

---

[38] Cfr. BIAGINI 2012, pp. 108-110. Il caso era quello del conte Giovanni Grillenzoni, di Reggio Emilia, protagonista dei falliti moti del 1831 e di quelli del 1848, che come esule era divenuto cittadino svizzero; dopo alcuni tentativi nelle legislature precedenti, nel 1865 (IX legislatura) l'esponente della sinistra risultò eletto nel collegio emiliano di Castelnuovo ne' Monti. La Camera approvò la sua eleggibilità, mentre ancora pendeva il giudizio di regolarità del ballottaggio a cui aveva partecipato e peraltro il candidato si dimise senza mai entrare in aula; cfr. AS Camera, *Incarti di Segreteria (1848-1943)*, leg IX, I e II sess. (1865-67), busta 11, n. 35, *Dimissioni*. L'intervento di Mazzarella è riportato anche in *Evangelici in parlamento*, cit., ma per comprendere la vicenda cfr. APC, *Discussioni*, leg. IX, I sess., tornata del 28 novembre 1865, pp. 131-143.

[39] In diverse circostante vennero eletti contemporaneamente tre deputati protestanti alla Camera; il risultato non era irrilevante, perché le minoranze protestanti, che tra l'unificazione e la fine del secolo oscillavano tra lo 0,1% e lo 0,3% della popolazione, eleggevano lo 0,6 dei deputati (493 con la conquista del Veneto, 508 dopo il completamento dell'unità). La circostanza si registrò nel 1865-67, nella IX legislatura (Mazzarella, Giuseppe Avezzana e il luterano Giovanni Morelli, deputato di Bergamo); nel 1874-76, nella XII (Mazzarella, Avezzana, Manfredo Camperio, tutti valdesi); nel 1876-80, nella XIII (Mazzarella, Avezzana, e l'anglicano Giorgio Michele Sonnino); nel 1880-82, nella XIV (Mazzarella, e i due fratelli Sonnino, Giorgio Michele e Sidney). Dal 1873 al 1891 era presente in Senato anche Giovanni Morelli.

[40] Tra gli altri evangelici identificati che furono eletti alla Camera entro la fine del secolo siamo in grado di ricordare almeno il giornalista Costantino Reta (1814-58), convertitosi all'evangelismo nel 1848-49, che fu eletto in diversi collegi nella I e II legislatura subalpina (optò per Santhià), ma che restò coinvolto nella rivolta di Genova del marzo 1849 (assieme ad Avezzana) e fu costretto a emigrare (Roma, dove partecipò alla difesa della Repubblica, Malta e poi Ginevra). Per il poco che vi sedette, svolse alla Camera diverse proposte di legge e interven-

Giuseppe Avezzana, ministro della guerra della Repubblica romana del 1849, transitava dal metodismo al valdismo[41], con un certo eclettismo non inusuale per chi visse l'esperienza dell'emigrazione politica in America. Rientrato in Italia dopo l'unità, fu militare di carriera e garibaldino; in parlamento entrò come deputato della sinistra campana nel 1861 e vi rimase – con qualche interruzione – fino alla morte nel 1879[42]. Alla Camera svolse una attività certamente più intensa rispetto ai valdesi piemontesi. Senza pretendere di integrarne le biografie – su questo aspetto piuttosto lacunose – segnaliamo che intervenne con proposte di legge a favore dei cospiratori liberali del 1820-1821, che avrebbe voluto la nazione riconoscesse come i precursori dell'indipendenza italiana, concedendo loro una indennità. Era un indirizzo politico inconcepibile – per esempio – per un Malan, che in tali iniziative vedeva forse una affermazione di lesa maestà contro il sovrano, e che comunque esulava dall'orizzonte temporale di chi intendeva fondare l'identità politica del proprio popolo sul Quarantotto, come momento unificante tra tutti i sudditi sabaudi, e non sui suoi antecedenti divisivi. Avezzana fu anche tra i proponenti di un'inchiesta parlamentare sul brigantaggio (nel 1862), autore di interpellanze, proposte di legge e partecipò attivamente alle commissio-

---

ti. Altri evangelici, perlopiù di orientamento politico repubblicano o comunque di sinistra estrema tentarono l'elezione a deputati. Guglielmo Gajani, deputato di Forlì alla Costituente romana del 1849, segretario della Repubblica, si avvicinò alla comunità valdese di Torino dove era esule, poi divenne protestante negli Stati Uniti, dove emigrò successivamente e rientrando in Italia aderì alla Chiesa Valdese; nel 1865 si presentò senza successo nel collegio di Sant'Arcangelo di Romagna. Il pedagogista protestante conte Piero Guicciardini tento nel 1870 l'elezione a Firenze (II collegio), dove era consigliere comunale, ma fu ampiamente sconfitto da Bettino Ricasoli. Infine il cristiano libero ligure Paolo De Michelis, molto attivo a Pisa, dove fu anche consigliere comunale e assessore all'istruzione, in quel collegio preparò anche la sua elezione per la XV legislatura (1882), salvo però esservi impossibilitato dall'aggravarsi della malattia che lo portò alla morte.

[41] Cfr. CIGNONI 2012, pp. 257 sgg.; SPINI 2008^3, *ad indicem*. Avezzana, comunque, si sposò due volte con donne cattoliche di origine irlandese.

[42] Nell'VIII legislatura fu sconfitto alle elezioni generali dalla figura prestigiosa di Enrico Cosenz, il quale però opto per altro collegio, e Avezzana fu eletto alla suppletiva; fallì però anche le elezioni generali successive e venne recuperato nella suppletiva del collegio di Napoli I nel corso della IX legislatura (1866). Altro fallimento nell'XI legislatura, sia alle generali del 1867 a Napoli, sia nella suppletiva del 1868 a Mercato San Severino. Dal 1874 rientrò come deputato di Capaccio con grande concorso di voti (XI e XII legislatura); nello stesso collegio, però, fallì nell'elezione generale della XIII legislatura ma entrò comunque alla Camera nella suppletiva di Isernia nel 1877.

ni parlamentari intorno allo sviluppo della rete ferroviaria e infrastrutturale dei suoi collegi meridionali[43].

Per un breve mandato nel 1874-76 fu membro della Camera anche il milanese Manfredo Camperio, espressione politica della consorteria moderata lombarda, che riuscì dopo diversi tentativi a strappare alla sinistra il collegio di Pizzighettone, nella bassa pianura tra le province di Cremona e Lodi[44]. Dopo aver partecipato alle Cinque giornate e alle prime due guerre di indipendenza, Camperio era divenuto un viaggiatore e dopo l'unità si era impegnato a costituire società geografiche e progetti di colonizzazione commerciale, soprattutto in Africa. La sua fede evangelica, sicuramente autentica anche per tradizione di famiglia e in seguito rivendicata nella sua autobiografia[45], si connotò esplicitamente in senso valdese quando Camperio decise di farne una via per coinvolgere il popolo delle valli nei suoi progetti di colonizzazione dell'altopiano del Mensa, nell'Eritrea settentrionale, e ne scrisse appunto a «Le Témoin» nel 1892[46]. Il progetto non ebbe alcun seguito, nonostante il viaggio esplorativo compiuto in Eritrea dall'ormai attempato Camperio; l'episodio però ci permette di aprire un nuovo capitolo intorno agli orientamenti politici dei valdesi nell'età dell'imperialismo, in cui i temi dell'emigrazione, indotta dalla crisi agraria, le velleità colonialiste dell'Italia e le prospettive di evangelizzazione che così si aprivano, mise in luce nuovi aspetti dell'identità politica del popolo delle valli.

---

[43] Sulla proposta d'inchiesta parlamentare del 1862 cfr. AS Camera, Dplic, leg. VIII, I sess. 1861-63, vol. 39, n. 53, primo firmatario Giuseppe Ricciardi; la *Proposta di legge per dichiarare il moto liberale del 1821 in Piemonte l'iniziatore dell'italiana indipendenza*, avanzata nel dicembre 1861, non fu ammessa al vaglio dell'aula (ivi, vol. 39, n. 30), ma sempre su proposta Avezzana fu approvata nel marzo 1865 l'assegnazione di una pensione ai danneggiati politici dei moti del 1820-21 in tutta la penisola (ivi, leg. VIII, II sess. 1863-65, vol. 63, n. 305; e vol. 65, n. 31). Tra i ruoli simbolici di un certo peso coperti alla Camera, fu presidente della commissione per l'approvazione dell'erezione dell'ossario del Gianicolo per i morti della repubblica romana (ivi, leg. XIII, II sess. 1878-80, vol. 279, n. 214).

[44] Si presentò anche nel 1869 (suppletiva della X legislatura) e nel 1870 a Pizzighettone, dove fu sempre sconfitto da Raffaele Sonzogno; nella suppletiva del 1871 (ancora nell'XI) perse contro Agostino Bertani, sul quale però Camperio la spunto nel ballottaggio del 1874 (XII legislatura). Un nuovo tentativo nel 1876 (XIII legislatura) lo vide soccombente contro Scipione Ronchetti.

[45] Erano evangelici la maggior parte dei membri della famiglia della madre (Ciani, famiglia del Canton Ticino), e lo era la moglie Marie Sigfried. Anche sugli aspetti biografici dell'intero clan familiare cfr. *Manfredo Camperio* 2002.

[46] «Le Témoin», 15 dicembre 1892, e la successiva lettera di Camperio allo stesso giornale uscita sul n. del 23 marzo 1893, dopo che il progetto era sfumato; materiali ripresi in RAINERO 1963, pp. 80-81; cfr. anche AVONDO, PEYRONEL 2006, pp. 106-107.

Fedeltà e dissensi: colonialismo, guerra, lotta di classe.

I temi ideologici della *belle époque* – imperialismo, nazionalismo, classismo – influirono anche sull'identità politica dei valdesi, sottoponendola a tensione.

Il tema del colonialismo, per esempio, trovava sostegno nelle esigenze economiche dell'emigrazione che dagli anni Ottanta investì anche le valli[47], e si intrecciava con la prospettiva dell'evangelizzazione, declinata soprattutto secondo le influenze e il modello delle chiese riformate britanniche, con il loro portato che oggi diremmo *orientalista*, incentrato cioè sulla superiorità e la missione civilizzatrice dell'uomo bianco. Ulteriori influenze derivanti dal clima di competizione internazionale tipiche dell'età dell'imperialismo contribuivano poi a favorire, anche nei valdesi, la torsione del sentimento di patria forgiatosi in età liberale in direzione più esplicitamente nazionalista. La proposta di Camperio per una emigrazione economica in Africa, a cui abbiamo fatto cenno, interpretava del resto lo spirito dei tempi, chiamava a raccolta l'iniziativa privata in un periodo nel quale l'Italia non aveva una politica coloniale, e dunque si aprivano spazi all'iniziativa privata per la nazionalizzazione dell'unica colonia posseduta, l'Eritrea. E poi i valdesi uno sguardo all'Africa, tra evangelizzazione e prospettive di sviluppo economico, lo avevano già gettato. Oltre alla presenza nelle missioni svedesi e tedesche nell'Africa meridionale, la comunità dovrebbe ricordare anche il Giulio D. Coucourde (italianizzato: Cocorda), che nel cono sud dell'Africa viaggiava per affari a fine Ottocento, per poi aprire a Torino una ditta di import-export[48].

Tra i valdesi pionieri e teorici della colonizzazione vi è poi la figura del pastore di Torre Pellice Giacomo Weitzecker, nel quale lo slancio evangelizzatore, sorretto dallo spirito di avventura, si coniugava con gli interessi etnografici e geografici e con uno spiccato spirito patriottico. La sua avventura cominciò dopo avere incontrato nelle valli il missionario François Coillard[49], che nell'estate del 1881 era andato a cercare finanziamenti e soprattutto giovani pastori disposti ad aggregarsi alla francese Société des missions évangéliques, da tempo insediata con le sue missioni nel territorio sudafricano del Basutoland, una terra che tra l'altro in quegli anni conosceva sanguinose tensioni per il contrasto tra i boeri, gli inglesi e la fiera volontà di indipendenza dei capi tribù bantu. Alcuni valdesi aderirono alla proposta, tra i quali Luigi Jalla e la moglie, e nel 1883 partì anche Weitzecker, che intanto aveva voluto dare un più ampia prospettiva alla sua mis-

---

[47] Cfr. VANGELISTA, REGINATO, 2009, pp. 173-182.

[48] Si veda tra l'altro COCORDA 1890.

[49] Sul quale, anche per riferimenti biografici, vedi ZORN 2004.

sione e tramite il deputato Tegas era entrato in contatto con la Società geografica italiana, di cui sarebbe divenuto corrispondente[50]. La missione di Weitzecker nell'Africa del sud – durata complessivamente quasi sei anni – prevedeva anche l'esplorazione geografica e la visita alle comunità di italiani (perlopiù piemontesi e liguri), presenti in quelle regioni sin dai tardi anni Sessanta per lavorare nelle miniere di diamanti, per le quali fece anche da tramite con le lontanissime autorità consolari italiane di Città del Capo. Erano diversi aspetti di un'unica missione il cui quadro politico e ideologico il pastore valdese espose in diverse circostanze, rendendo del tutto esplicite le motivazioni economiche del colonialismo, ma inserendole in una lettura non conflittuale del rapporto tra colonizzatore e colonizzato, nel quale il primo era chiamato a proteggere e allevare il secondo, fino alla sua emancipazione. Illustrò la sua concezione, per esempio al secondo Congresso geografico italiano del 1895, con una relazione che ricevette molti consensi e fu ampiamente discussa, e che utilizzava alcuni dei concetti che i teorici dell'imperialismo elaboravano in quegli anni e che avrebbero avuto la prima sistemazione organica e fortuna editoriale con il libro di John Hobson nel 1902. Così la pressione demografica dei paesi sviluppati a fronte dello scarso popolamento dell'Africa costituiva la prima spinta atavica – «giusta» e «naturale» precisava Weitzecker – della colonizzazione, che si affiancava alla grande disponibilità di risorse locali il cui valore era ancora sconosciuto alle popolazioni autoctone (si riferiva esplicitamente ai diamanti e all'oro, ma citava anche le possibilità di sviluppo agricolo). Le sue argomentazioni non escludevano un esplicito cinismo economico: «il mondo è di chi lo piglia». A temperare però la sua impresa, il colonizzatore doveva essere guidato da un atteggiamento prudente e morale: uso minimo e solo transitorio della forza militare, rendere gli indigeni partecipi dei benefici e addestrarli a gestire da soli le loro risorse, non depredare i suoli e le miniere, pensando anche alle esigenze delle generazioni future, il che dimostrava anche una non comune sensibilità ecologista[51].

Nella visione di Weitzecker la colonizzazione si caricava anche di contenuti blandamente nazionalistici, se non altro perché poteva rappresentare una occasione per dimostrare, come scrisse in una sua lettera, che «noi evangelici sappiamo amare la patria e servirla, se possibile, anche lontanissimi». Ancora più diffusamente scriveva a questo proposito a Giuseppe Dalla Vedova, segretario della Società geografica italiana, in una lettera del 1889, quando gli giunse in Africa la notizia che l'Italia si preparava ad assumere il protettorato dell'Abissinia:

---

[50] Le vicende sono ampiamente trattate da CERRETI 1993, pp. 11-171; CERRETI 1995, pp. 33-48.

[51] WEITZECKER 1896, pp. 273-279.

Subito, mi balenò agli occhi la possibilità, per una chiesa amante della patria... di prestare al re e alla patria, per mezzo delle missioni, tutti quei servizii che ora si riconosce generalmente poter essere resi dai missionari alle loro patrie rispettive, e che l'ostilità inevitabile che esiste tra il papato e l'Italia impedirà mai sempre i missionari cattolici di prestare alla loro patria... Oh! Che bella cosa sarebbe se... la Chiesa Valdese diventasse l'ausiliare del governo italiano per educare le popolazioni dei possedimenti italiani all'amore delle istituzioni nazionali e della patria comune, pur adempiendo alla sua missione spirituale[52].

La speranza era quella di avere un ruolo ufficiale; il progetto non ebbe sbocchi, ma diversi valdesi andarono negli anni successivi in quelle terre come missionari[53].

L'altro aspetto della colonizzazione era la forza militare necessaria alla conquista. Weitzecker non se l'era nascosta, ma le dimensioni del fenomeno mutarono nel 1911-12 in occasione della conquista della Libia. In quella circostanza erano soprattutto i tasti della guerra giusta e del nazionalismo che potevano muovere la coscienza e l'opinione valdese. Il ministerialismo elettorale delle valli rendeva scontata l'approvazione dell'avventura militare contro la Turchia, ma la società politica si era ormai articolata nel nuovo secolo, e così le posizioni. Nelle valli, infatti, si sviluppò una significativa corrente pacifista, con fondamenti religiosi e politici, cui non furono estranee le influenze del socialismo, come per il pastore Giuseppe Banchetti, del repubblicanesimo e delle posizioni ispirate dal premio Nobel Teodoro Moneta, alle quali aderiva anche Mario Falchi, professore al collegio valdese[54]. Diversamente dal Moneta, che proprio in occasione del conflitto di Libia modificò le sue posizioni, dichiarandosi assolutamente favorevole all'impresa per la grandezza dell'Italia, Falchi si mantenne coerente con i suoi principi (per qualche anno ancora) e cercò di divulgarli sul settimanale «Il Pellice», principale voce del dissenso alla guerra in valle. La maggioranza dell'opinione pubblica, comunque, approvava l'impresa coloniale che avrebbe

---

[52] Lettera del 15 novembre 1889, cit. in CERRETI 1993, p. 133; anche la cit. precedente viene da una lettera a Dalla Vedova.

[53] Cenni anche in questo senso in COÏSSON 1979.

[54] Da aggiungere tra i pacifisti in occasione della guerra italo-turca anche Edoardo Giretti, una singolare figura di industriale ed economista liberoscambista vicino talvolta ai socialisti ma soprattutto risolutamente antigiolittiano. Giretti, futuro deputato del collegio di Bricherasio, partecipava insieme a Falchi al comitato editoriale del periodico libertario e pacifista "Il Popolo pacifista. Rivista sociale", edito a Campobasso e diretto da Paolo Baccari. D'ANGELO 1995. Il pastore valdese Giuseppe Banchetti, socialista prampoliniano, scriveva sul giornale della diaspora valdese "La Luce", per la verità poco diffuso nelle valli.

accresciuto il ruolo strategico e militare dell'Italia nel Mediterraneo, nei riguardi soprattutto della presenza francese in nord-Africa[55]; era dunque una interpretazione ancora in linea con la tradizione patriottica ottocentesca, che aveva nelle mire soprattutto il prestigio europeo del Paese. Qualcuno, come il pastore Ugo Janni, interpretava però la conquista libica in un'altra chiave, parlando di una «guerra santa contro la barbarie turca», individuando dunque una gerarchia di civiltà tra i popoli europei, secondo una interpretazione più esplicitamente nazionalistica. Proprio nel 1911 Janni presiedette il Sinodo valdese (la guerra scoppiò subito dopo), non fu però in quell'ambito che espresse tali sue personali posizioni, da ascrivere certamente alle influenze ideologiche del tempo e anche a una più risalente urgenza di rafforzare per ogni via l'integrazione dei valdesi; la Chiesa, per la verità, non disse niente a proposito della guerra, né nelle relazioni sinodali né in quelle della Tavola[56]. Con l'intermediazione del deputato Soulier presso le autorità militari e la Croce Rossa, il pastore Corrado Jalla fu aggregato a un ospedale da campo italiano e poté svolgere il ruolo di cappellano per i militari evangelici coinvolti nel conflitto.

La Chiesa, dunque, rifiutava di fare i conti con il tema della guerra, lasciandolo alla coscienza politica e alla elaborazione individuale dei singoli fedeli. La decisione derivava da diversi fattori, d'ordine teologico e tattico (relativo cioè allo statuto di culto tollerato e alla correlata fedeltà alla monarchia). Indubbiamente, però, alla base vi stava la constatazione che l'identità religiosa dei fedeli era ormai attraversata da altri stimoli di natura ideologica, che erano sintomi di una ormai definitivamente compiuta integrazione, ma che se portati al Sinodo avrebbero determinato un conflitto, indebolendo in sostanza l'identità religiosa del popolo delle valli. Nel 1911-12 era stata una scelta di prudenza, ma la questione si ripropose in ben altre dimensioni e foriera di ben altre conseguenze per il Paese in occasione della Grande Guerra[57].

All'interno della Chiesa il corpo pastorale era diviso sugli schieramenti della guerra, poiché Germania e Inghilterra erano i Paesi dove la più parte di loro aveva compiuto la formazione teologica, e la società valdese visse le stesse contrapposizioni del resto d'Italia, ma senza drammatici conflitti. Anche i repentini

---

[55] Era la posizione dei giornali «L'Echo des Vallées», «L'Avvisatore alpino» orientati a una linea di fedeltà al governo.

[56] Sulle posizioni in relazione al conflitto italo-turco: ADAMO 1980, anche per le notizie sul cappellano militare di seguito nel testo. L'espressione di Janni fu usata in un articolo in «Rivista cristiana», 1912. Si v. inoltre VINAY 1980, pp. 304-306.

[57] Cfr. le considerazioni di ROCHAT, 1981. La redazione del saggio era già ultimata quando è uscita la raccolta di studi *Grande guerra* 2016, della quale non si è potuto tenere conto, ma da cui non mi pare emergano punti di vista in contrasto con quanto affermato in queste pagine.

cambiamenti di posizioni erano caratteristica comune in tutto il Paese, così il pacifista Falchi divenne interventista contro il dispotismo austro-tedesco. Analoga conversione compì il deputato di Bricherasio per la democrazia radicale, quell'Edoardo Giretti a cui erano andati i favori del collegio nelle prime elezioni generali con il suffragio universale del 1913[58], in contrasto con la scelta di Giolitti, che a seguito del patto Gentiloni destinò come candidato governativo il clerico-moderato Ernesto Bosio, sindaco di Pinerolo, e in contrasto con tutto il ceto notabilare delle valli valdesi. Le elezioni, infatti, avevano messo in luce l'esistenza di una identità divisa tra gli elettori, dal momento che i pastori valdesi Bartolomeo Léger (moderatore) e Ernesto Giampiccoli (presidente del Comitato di evangelizzazione) avevano sostenuto comunque il candidato governativo[59], così come avevano fatto gli imprenditori.

La situazione nelle valli era dunque molto fluida e destinata a mutare nuovamente dopo l'inizio della guerra nel 1914 e soprattutto nei primi mesi del 1915, quando la spaccatura si registrò lungo faglie diverse, con la riunificazione delle classi medie (conservatrici e progressiste) su posizioni interventiste, e la massa della popolazione contadina e operaia delle valli di orientamento neutralista[60]. A intervento deciso, comunque, prevalse anche qui un comportamento patriottico, probabilmente più rassegnato che entusiasta, ma l'unica voce pubblica che emerse dalle valli durante il conflitto fu quella dei giornali e dei pastori, che proposero una lettura della guerra giusta piuttosto manichea, assai poco approfondita e raffinata, ma che oscillava tra il compimento del Risorgimento e l'ormai diffusa retorica nazionalista[61]. Al solito, il Sinodo si astenne quasi da ogni riferimento al conflitto in corso, se non quello dovuto per onorare la memoria dei caduti sul fronte di una guerra che comunque coinvolse tre o quattromila evangelici italiani e interessò direttamente la Chiesa valdese, che destinò nell'ambito dell'esercito regio nove cappellani militari nel corso di tutto il conflitto[62].

---

[58] Unica battagliera voce pacifista restava quella di Giuseppe Banchetti.

[59] Così come il vescovo cattolico e, su un altro fronte, la loggia massonica di Torre Pellice, dove erano iscritti i conservatori valdesi; VIALLET 1985, p. 77.

[60] Ivi, p. 80.

[61] Come per esempio scriveva Ernesto Comba, invitando i valdesi a donare tutto alla patria, «per essere annoverati tra i migliori cittadini d'Italia»; *Cura d'anime*, «La Luce», 10 giugno 1915, cit. in ADAMO 1980, p. 21.

[62] La stima dei protestanti chiamati alle armi era del moderatore Giampiccoli. Sui cappellani militari valdesi: MOROZZO DELLA ROCCA 1980, *passim*; e gli interventi di ROCHAT 1995 e di E. BOSIO 1995. Cappellani protestanti avevano seguito l'esercito e i volontari anche nel 1859 e così nel 1866, ma non avevano un inquadramento militare ed erano aggregati all'assistenza dei feriti negli ospedali; cfr. GNUDI 1976-1977.

I cambiamenti di orientamento, di umori e di alleanze politiche, tra il 1911 e il 1915, indicavano che l'evoluzione delle identità politiche delle valli seguivano ormai i corsi del resto d'Italia.

Vi è dunque una correlazione tra l'apertura delle valli al resto del Paese e l'articolazione delle identità. E il contributo era nei due sensi, perché l'evangelizzazione e l'emigrazione avevano portato un po' del carattere dei valdesi fuori dalle valli. L'evangelizzazione, nei primi decenni dopo l'unità, aveva trovato un terreno propizio nelle campagne italiane (lombarde, toscane, emiliane, siciliane), proponendo un modello di chiesa riformata ma *nazionale* alternativo al cattolicesimo spesso un po' retrivo dei parroci rurali. Si trattava, in genere, di una influenza interclassista, che interessava i ceti medi e anche braccianti e operai, e in talune aree tale penetrazione era stata appoggiata dalle autorità politiche, proprio in funzione di contrasto dell'intransigentismo cattolico[63]. In qualche misura l'emigrazione di lavoratori valdesi portò suggestioni evangeliche anche tra gli operai dei cantieri navali e degli stabilimenti metallurgici e meccanici di Sestri Ponente, e tra i lavoratori per il traforo del Sempione[64]. L'esperienza dell'incontro dei fedeli emigrati con le rivendicazioni sociali dei ceti subalterni stimolò naturalmente anche un dibattito in ambito evangelico, e alcune riviste di inizio secolo si aprirono a un cristianesimo sociale che talvolta si orientava anche in senso socialista[65]. D'altro canto le influenze socialiste finivano per penetrare anche nelle valli, tramite i valdesi emigrati stagionali, e soprattutto tramite le maestranze cattoliche, che costituivano la maggioranza degli occupati[66] nei principali insediamenti industriali come quelli tessili della Manifattura Mazzonis a Pralafera e Torre Pellice, dei Fratelli Turati e della Vaciago a Luserna San Giovanni, o in quello meccanico della RIV di Villar Perosa.

La penetrazione del socialismo e della conflittualità operaia – che nel 1906 interessò anche l'industria cotoniera delle valli – suscitò quindi una reazione della

[63] Cfr. MANZOTTI 1957, sulle comunità valdesi della zona di Guastalla. Il caso era emblematico anche dell'erosione del consenso nei riguardi dell'evangelizzazione valdese; da un lato i ceti più umili si orientarono più frequentemente verso le comunità dei Cristiani liberi, o si schierarono nelle organizzazioni socialiste, mentre le classi dirigenti si riavvicinarono all'influenza del cattolicesimo in funzione di contenimento della conflittualità contadina.

[64] Dove da 1893 c'era un tempio valdese.

[65] Così per es la rivista «L'Avanguardia» diretta da Giovanni Enrico Meille; ai temi sociali si aprì anche il giornale del Comitato di evangelizzazione «Il Rinnovamento», di Roma. VINAY 1980, pp. 292-294.

[66] Ivi, p. 296. Una società di piccoli coltivatori, dalla proprietà molto frazionata come era la realtà dei valdesi delle valli, liberava infatti per il mercato del lavoro operaio soprattutto migranti, stagionali o definitivi.

borghesia locale. La distinzione confessionale non aveva molta importanza per gli imprenditori e i notabili locali, che in un certo senso scoprirono o almeno svilupparono una solidarietà di classe, proprio in conseguenza alla destrutturazione della società tradizionale che l'industrializzazione aveva determinato, e finirono per schierarsi congiuntamente per i candidati governativi, indifferenti al loro orientamento religioso. Il rimescolamento identitario era però da leggersi anche in un altro senso, poiché a identici riferimenti religiosi i ceti sociali affiancavano contrapposte identità ideologiche e politiche.

Conflitto mondano e ripiegamento identitario: 1919-1939.

Nel dopoguerra la comunità valdese non era più un compatto baluardo filogovernativo, come era stata tradizionalmente. Nello stesso schieramento liberale delle valli, inteso in senso interconfessionale, le incrinature consumatesi nella primavera del 1915 tra neutralisti e interventisti erano ormai divenute fratture non più ricomponibili in occasione delle elezioni politiche generali dell'autunno 1919[67]. Nelle valli quelle elezioni le vinsero sostanzialmente i nazional-salandrini riuniti nel Blocco della vittoria, la frazione nazionalista e antigiolittiana dello schieramento liberale, in grado di attrarre anche personalità dell'interventismo democratico (come il Giretti) e qualche fascista. In ambito valdese il Blocco ottenne l'appoggio dei democratici del "Pellice", mentre i conservatori si orientarono tradizionalmente sulla lista liberale di Facta e in una frazione più modesta verso il Partito economico, fondato a Torino per iniziativa della Lega industriale e dell'industriale elettrico Emilio De Benedetti. Nel collegio (e nel Paese), però, le elezioni le vinsero i socialisti, che nelle valli si affermarono nettamente solo a Torre Pellice (primo partito) e a Luserna (dopo il Blocco), e nell'ambito del collegio torinese mandarono in parlamento undici deputati (su 19)[68]. L'unico depu-

---

[67] Le prime che si tennero con sistema proporzionale, con circoscrizioni di ambito provinciale. Su quella fase politica cfr. MANA 1998.

[68] Due deputati ciascuno ebbero il Blocco della vittoria e la colazione giolittiana (fu rieletto Facta), uno il Partito economico (Gino Olivetti), tre i Popolari. Nelle valli il Blocco risultò il primo partito a Luserna e a Villar Pellice, seguito in genere dalla frazione giolittiana dei liberali, che si imposero di poco a Bobbio. Il Partito popolare ottenne un suffragio relativamente modesto nei comuni delle valli, ma risultò il primo partito a Bricherasio con 284 voti. I socialisti del PSU si affermarono anche a Pinerolo come primo partito, oltre che nella città di Torino.

tato valdese – almeno di battesimo se non più di fede professata – era appunto un socialista, Matteo Gay[69].

Il ruolo di Gay era stato in un certo senso divisivo della identità politica dei valdesi, perché aveva importato il socialismo nelle valli, dove era diventato segretario della sezione socialista di Torre Pellice e consigliere comunale, secondo un progetto di ricomposizione classista delle identità politiche, che suscitava in genere reazioni sfavorevoli sulla stampa valdese, anche quella di orientamento democratico[70]. Lo scontro di classe si sarebbe del resto acuito nel corso del biennio rosso, di cui anche le valli furono protagoniste, soprattutto con il lungo sciopero dei tessili degli stabilimenti Mazzonis nel gennaio-febbraio del 1920 per l'applicazione degli accordi collettivi, culminato nella prima occupazione di fabbriche sul territorio piemontese, che interessò per una settimana lo stabilimento di Pralafera (oltre a quello di Pont Canavese) tra febbraio e marzo. Fu un evento in parte casuale, una forzatura delle maestranze, specie le ragazze dei reparti di bobinatura e tessitura, che la società operaia locale non aveva organizzato ma che finì per appoggiare, coagulando anche l'adesione dei tecnici dell'azienda. Le stesse autorità politiche ne furono sorprese, e reagirono con una mossa drastica che sconcertò l'opinione pubblica. Per evitare il rischio dell'autogestione operaia – peraltro mai seriamente ipotizzata dalle maestranze – la prefettura dispose la requisizione degli stabilimenti, sottraendoli per qualche settimana anche alla disponibilità del proprietario[71].

Per l'immaginario locale si trattò di un evento traumatico, il segno tangibile della rottura degli equilibri di una comunità; le linee di demarcazione identitarie seguivano ormai altri confini rispetto a quelli confessionali. Risposte analoghe arrivarono dalle diverse comunità religiose; i parroci, sostenuti dai Popolari di Torino organizzarono una Lega bianca per contenere l'influenza socialista; a Luserna e a Torre Pellice gruppi di ex combattenti di diversa confessione costituirono addirittura delle squadre di difesa della «libertà di lavoro»[72].

Le elezioni amministrative del novembre 1920, che si tennero con un sistema maggioritario che penalizzava la frammentazione degli schieramenti, fu un'ultima occasione per i moderati e i progressisti valdesi di cercare una espressione politica unitaria. Nacque così l'Associazione liberale democratica della Val Pellice, che aveva come espressione il settimanale unificato "Avvisatore alpino –

---

[69] Cfr. SAPPÉ 1989, pp. 68-70; sul ritorno alla fede valdese di Gay ha parere diverso BOUCHARD 1990², p. 71.

[70] VIALLET 1985, p. 87.

[71] Cfr. LEVI 1984, pp. 110-118.

[72] VIALLET 1985, pp. 87-90, anche per alcune informazioni seguenti nel testo.

Il Pellice". Si trattava, insomma, di un "partito" della borghesia e del ceto medio valdese, che cercava di ricostituire vecchi e consolidati schemi liberali e governativi, che avevano funzionato bene per decenni. Per la comunità evangelica era infatti indisponibile l'eventuale approdo moderato del Partito popolare italiano, mentre il punto di riferimento continuava a essere la Lega industriale di Torino, disposta a finanziare la creazione di liste avversarie a socialisti e popolari[73], anche coinvolgendo piuttosto disinvoltamente nazionalisti e fascisti Nelle Valli, a partire dal 1921, i fasci si formarono a Torre Pellice e si diffusero negli altri comuni molto lentamente, ma gli elettori valdesi colsero soprattutto i contenuti antisocialisti del fascismo, come del resto accadde alla gran parte degli italiani di orientamento conservatore o moderato. Così nelle elezioni politiche del maggio 1921 l'organo unico del liberalismo valdese, «L'Avvisatore alpino – Il Pellice», sostenne i candidati del blocco nazionale (o Liberale-democratico, come appariva sulle liste), nel quale con ex-giolittiani, esponenti della Lega industriale, fascisti e nazionalisti era stato incluso anche Mario Falchi. Il blocco si impose nettamente in tutti i comuni delle valli – e in tutta la provincia di Torino – anche per il drastico calo dei socialisti, che in area valdese fu ancora più vistoso che nel resto del collegio[74].

Matteo Gay, travolto dalla sconfitta dei socialisti (a cui era rimasto fedele dopo la scissione di Livorno), non venne rieletto alla Camera[75]; e non ce la fece neppure l'amico personale e avversario politico, il bloccardo Falchi; nella XXVI legislatura nessun valdese era presente in Parlamento. L'unico evangelico, il deputato socialista di Cremona Dante Argentieri, stava in realtà completando la sua conversione e la sua formazione religiosa metodista proprio in quegli anni; un percorso che testimoniava dell'evoluzione personale dell'uomo[76], ma anche della ricerca di una spazio di libertà che il regime che si stava affermando non avrebbe concesso nella battaglia politica e parlamentare.

I primi anni del governo Mussolini paiono accolti favorevolmente nelle valli. Era arrivato il famoso «colpo di scopa» che Mario Falchi aveva auspicato[77], e per di più nel 1923 i popolari erano stati estromessi dal governo, così che pare-

---

[73] Cfr. *Dall'occupazione* 1995.

[74] Secondo i calcoli di VIALLET 1985, il blocco ottenne in Val Pellice oltre il 75% dei voti validi. Complessivamente nel collegio il blocco ottenne 8 deputati, tra i quali erano compresi il giolittiano Facta, Gino Olivetti e il fascista Cesare Maria De Vecchi; 5 seggi andarono ai socialisti del PSU, 2 ai comunisti e 4 al PPI.

[75] Sarebbe comunque rimasto consigliere comunale di Torre Pellice fino allo scioglimento del Comune nel 1926; nel 1946, dopo la Liberazione, tornò eletto in consiglio e fu vice-sindaco.

[76] Cfr. RUSSO 2006.

[77] FALCHI 1922.

vano sopirsi i timori per una clericalizzazione della vita politica dello Stato. Insomma la normalizzazione sociale e politica dopo la tempesta del biennio rosso sembrava preludere a una nuova adesione patriottica della comunità al re e al suo governo, come nella migliore tradizione della debole identità politica delle valli. Nel 1924 Torre Pellice, dove c'era pur sempre una attiva minoranza socialista, aveva concesso la cittadinanza onoraria a Mussolini e in occasione delle elezioni generali di quell'anno i due giornali mondani della comunità valdese, «L'Avvisatore alpino» e «Il Pellice», di nuovo separati nelle redazioni si trovarono però d'accordo nel dare indicazione di voto per il Listone nazionale. Questa volta, comunque, il blocco d'ordine era egemonizzato da esponenti fascisti[78], e qualche spazio si creò per i piccoli e i grandi proprietari agrari, anche valdesi, per promuovere nelle valli un Partito contadino che ebbe significative adesioni in Val Pellice (a Luserna risultò il primo partito) e in Val Chisone, dove tennero anche i liberali e in qualche misura, almeno a Pinerolo, anche le sinistre.

Le elezioni nazionali, come è noto, consegnarono al nuovo governo Mussolini la maggioranza assoluta e consentirono la stabilizzazione dell'esecutivo e il concretizzarsi del regime. La normalizzazione fu rapida nelle valli valdesi. Dei due principali giornali, espressione delle anime del liberalismo locale, il progressista «Il Pellice» cessò le pubblicazioni nel 1925, dopo qualche accenno critico al fascismo a seguito del delitto Matteotti; tra i redattori de «L'Avvisatore Alpino» qualche simpatizzante fascista c'era già, come Attilio Jalla, ma il giornale scelse comunque una normalizzazione discreta, non divenne il megafono locale del regime e semplicemente smise di pubblicare commenti politici. La normalizzazione avvenne senza traumi anche nella amministrazione locale, dove dopo l'abolizione della elettività dei sindaci, a partire dal 1926 furono nominati come podestà numerosi notabili valdesi[79].

Il profilo dei rapporti tra le valli e il governo sembrava tornare quello successivo al 1848, con una chiesa e un popolo disposti all'obbedienza e alla fedeltà in cambio del riconoscimento della propria libertà di culto. Nella rappresentanza politica nazionale tornò anche una figura valdese, naturalmente consentanea ai tempi e al regime. Non il notabile eletto in valle e amico di Cavour, come l'industriale Malan, ma l'illustre chirurgo amico di Mussolini, Davide Giordano, già sindaco nazionalista di Venezia e poi iscritto al PNF, che fu nominato nel 1924 in Senato. Si trattava di un personaggio di spicco, molto attivo politicamente come collaboratore del regime, al punto che dopo la Liberazione fu processato

[78] E il fascismo torinese aveva una impronta criminale che il centro difficilmente riusciva a contenere; cfr. per esempio De Felice 1963.

[79] Cfr. Vinay 1980, pp. 107, 237.

e dichiarato decaduto dal Senato[80]. In ambito locale, però la sua presenza fu poco assidua; solo in un caso, nel 1926, partecipò all'inaugurazione a Torre Pellice del monumento a Enrico Arnaud, con Bibbia e spada. In quell'occasione, Giordano nel suo discorso paragonò il rimpatrio dei valdesi all'intrepida marcia dei fascisti su Roma; qualcuno certamente torse il naso, ma la buona parte del pubblico non disprezzò la attualizzazione del mito eroico di Arnaud e del suo popolo coraggioso[81].

Come era avvenuto a fine Ottocento la memoria del popolo-chiesa si risemantizzava per aderire a quella che era percepita come l'identità della più vasta nazione di appartenenza. Da un lato si tornava a insistere sulla figura eroica – "maschia" diremmo con un vocabolario di quegli anni – di Arnaud, mentre contemporaneamente si lavorava per valorizzare alcuni elementi tradizionali, o per reinventarne in senso folclorico soprattutto gli elementi esteriori, come il costume delle donne a Natale o a Pasqua[82].

C'era dunque il fortissimo desiderio di una minoranza di sopravvivere, scegliendo di normalizzare i propri registri espressivi ed emotivi a quelli della maggioranza, tanto più quando essa divenne regime. E c'era anche la necessità di non obliterare in alcun modo la propria storia, di riscoprirne piuttosto le pieghe non conflittuali. Il tutto nel nome di un conformismo ritenuto necessario, che peraltro aveva una sua tradizione ormai lunga di fedeltà allo Stato, pure di moderato nazionalismo, che veniva ribadito anche per distinguersi dalle altre confessioni evangeliche "importate" dalle comunità e dai predicatori stranieri. La tendenza era

[80] Ivi, pp. 360-361. Giordano nacque a Courmayeur (1864), visse con i suoi genitori a Torre Pellice e compì gli studi medi superiori a Pinerolo. Al Senato fu nominato come grande contribuente (XXI categoria). Dopo il 25 luglio 1943 fu deferito all'Alta Corte di giustizia nell'agosto 1944, quando comunque era tornato a vivere a Venezia, e il 31 luglio 1945 fu dichiarato decaduto. La voce di ARIETI 2001 si limita a ricordarne la brillante carriera scientifica, ma non menziona quasi la sua attività politica, relativamente alla quale si v. il suo fascicolo personale del Senato, in Archivio storico del Senato della Repubblica, disponibile on line.

[81] Nel novembre del 1939 era stato nominato in Senato, nella categoria dei maggiori contribuenti, anche l'industriale idroelettrico e cartario Luigi Burgo, che in gioventù era stato membro della chiesa valdese di Genova. I suoi rapporti con la comunità sono per la verità ancora da approfondire. Come esponente politico fascista fu attivo soprattutto a Torino e nel Cuneese, e come industriale le sue attività interessarono anche le valli valdesi. Coinvolto nel processo di Verona contro i "traditori" di Mussolini nel 1943, venne assolto e continuò la sua attività di industriale nel territorio controllato dalla Repubblica sociale italiana. Nel luglio 1945 fu dichiarato decaduto dal Senato e per diversi anni gli fu interdetta anche la direzione delle sue aziende.

[82] Era questa l'intenzione del pastore Jean-Henri Meille e anche «L'Echo del Vallées» dalla fine degli anni Venti in poi si soffermava su questi temi di recupero della tradizione e della memoria.

opposta ma correlata a quella messa in campo dopo l'emancipazione e poi l'Unità: dapprima ci fu lo slancio all'evangelizzazione, sostenuto da un sentimento di diversità entro un contenitore – lo Stato liberale – di altre diversità; a regime fascista conclamato prevalse il ripiegamento nelle valli, in un ambito garantito e protetto[83]. La tendenza era quella che abbiamo definito dell'*etnicizzazione* della propria identità, che si sarebbe ulteriormente sviluppata nel corso degli anni Trenta, come risposta difensiva a ulteriori insidie: i patti Lateranensi anzitutto, e poi la revisione del Codice Penale e delle leggi sui culti, che stabilirono diverse limitazioni alla libertà religiosa[84].

Qualche manifestazione timida di dissenso per la politica del regime è possibile forse rintracciarla nei risultati del plebiscito elettorale del 1929, quando nelle valli i contrari al Listone raggiunsero percentuali superiori alla media[85]. Eppure i pastori e i membri laici della Tavola avevano accolto l'indicazione delle autorità politiche locali a suggerire ai fedeli – a titolo personale beninteso – di votare la lista governativa. Comunque nelle valli, come altrove, il successivo plebiscito elettorale del 1934 segnava la completa normalizzazione politica.

Nondimeno, in nome del nazionalismo e del monopolio totalitario delle identità che il regime perseguiva, erano arrivati altri attacchi alla comunità valdese. La politica scolastica e quella linguistica del regime avevano compresso gli spazi di autonoma elaborazione della memoria e trasmissione del sapere. L'obbligo dell'insegnamento in italiano in tutte le scuole (1925), allontanava le nuove generazioni dalla conoscenza di quella che era stata per secoli la lingua liturgica, e in gran parte quella dell'intimità; anche la liturgia dovette tenersi obbligatoriamente in italiano e dagli anni Trenta alla lingua nazionale furono costretti anche tutti i periodici e bollettini.

La storiografia perlopiù attribuisce l'acquiescenza delle minoranze religiose più antiche alla politica culturale del fascismo al misconoscimento del carattere totalitario del regime[86]. Non per indulgere nel revisionismo a tutti i costi, ma il dibattito è ancora aperto a proposito della reale capacità (e sinanco volontà) del regime di essere totalitario; e poi credo che si debbano fare distinzioni e precisa-

---

[83] Così anche VIALLET 1985, pp. 184 sgg.

[84] La revisione degli articoli 402-407 del Codice Penale restrinse la punibilità alle sole offese alla religione di Stato. Inoltre, il regolamento di attuazione della legge sui culti ammessi (rd. 289 del 28 febbraio 1930) sottoponeva i non cattolici a un'imponente mole di controlli e autorizzazioni per l'attività dei loro enti, per l'apertura di luoghi di culto e per l'approvazione della nomina dei ministri.

[85] Cfr. VIALLET 1985, pp. 237-238, che parla dell'8-10% di voti contrari nelle valli; mentre la media della provincia di Torino era del 3,2%.

[86] Ivi, p. 134, e in relazione agli ebrei: LUZZATTO VOGHERA 1999.

zioni, evidenziando anche i motivi specifici delle diverse minoranze. I valdesi, durante il fascismo, da un lato si piegarono su se stessi, si «chiusero in sacrestia»[87], rafforzarono la componente pietista e anche separatista della loro identità. Contemporaneamente, però, il contatto con il resto del Paese (e con il mondo), acceleratosi a partire dalla *belle époque*, aveva favorito, nel popolo delle valli, l'articolarsi di identità molteplici, di derivazione economico-sociale, di ordine ideologico, di orientamento teologico, o magari con ambizioni ecumeniche verso altri culti o sincretiche. Questo accumularsi di stimoli e di idee finì per mettere in crisi la visione intimistica della fede come fatto di coscienza individuale che era prevalente nel popolo valdese nel periodo dell'emancipazione, e che proprio da allora aveva ispirato anche l'orientamento politico liberale della sua gente. La società di massa da un lato, e in un certo senso anche la diffusione della nuova teologia barthiana spingevano però a un interessamento della comunità dei credenti alla vita dello Stato, insomma alla partecipazione politica[88]. Nell'ambito della rivista «Gioventù Cristiana» il nuovo direttore Giovanni Miegge[89] o altri, come Bruno Revel, affrontavano questa ridefinizione dell'ortodossia evangelica in termini appunto teologici già dagli anni Trenta (per approdare al socialismo durante la guerra e dopo la liberazione); erano però elaborazioni ancora di nicchia, talvolta con contenuto potenzialmente sovversivo. Più prosaicamente, il popolo delle valli interpretava questa propensione antiliberale e anti-individualista della svolta teologica con gli strumenti che la società di massa di epoca fascista consentiva, che erano quelli fortemente omologanti del dopolavoro e dell'ideologia nazionalista.

È indicativo, mi pare, il persistente interesse degli organi della chiesa valdese e dei pastori per la partecipazione attiva all'evangelizzazione in ambito coloniale, necessariamente fiancheggiatrice del regime. Nel 1935 l'aggressione italiana all'Etiopia fu approvata in ambito valdese, e diversamente dal solito i suoi giornali tornarono a occuparsi di questioni politiche per elogiare l'impresa. Il maggiore Luigi Jalla (futuro generale repubblichino), e il pastore Giovanni Bertinatti, che fu cappellano militare in Etiopia insieme a Alessandro Tron, parlarono e scrissero della «grande opera civilizzatrice» degli italiani in Africa Orientale, formulando anche giudizi ingenerosi e sommari sulla reale cristianità della Chiesa copta[90]. L'obiettivo era quello di cavalcare l'impresa imperialistica, alla quale

[87] Spini 1992.
[88] Cfr. Tourn 1999.
[89] Ci riferiamo allo scritto del 1935 di Miegge 1977; cfr. inoltre De Cecco 1988.
[90] Viallet 1985, pp. 197-198. I pregiudizi sui copti, del resto, erano comuni a tutti gli evangelici e ai cattolici; Crummey 1972.

parteciparono 200 soldati valdesi e diversi ufficiali, per riaffermare la propria fedeltà allo Stato e trovare un ruolo nazionale per una Chiesa che stava tornando valligiana, compressa com'era dall'alleanza tra fascismo e cattolicesimo. L'evangelizzazione in colonia parve infatti una iniziativa appropriata, che rispondeva alla vocazione religiosa e alla tradizione missionaria dei valdesi e ne ribadiva il carattere «italianissimo», poiché i religiosi presenti in Etiopia per le esigenze delle numerose comunità protestanti erano esclusivamente stranieri (svedesi, inglesi, tedeschi). Bertinatti progettò anche la creazione di una Chiesa valdese etiopica fedele all'Italia, riprendendo il progetto che già Weitzecker aveva vagheggiato cinquant'anni prima. La tradizionale sintonia dei valdesi con la casa Savoia era ancora robusta, e infatti il duca d'Aosta, viceré in Africa Orientale nel 1937, sostenne il progetto di una protestantesimo nazionale italiano per l'Etiopia. Mussolini era però di altro orientamento, e i valdesi non furono appoggiati nella loro opera di italianizzazione degli oltre diecimila protestanti dell'Africa Orientale[91]. Le loro istituzioni (missioni, scuole, chiese, ambulatori), però, rimasero attive anche quando, dopo lo scoppio della Seconda guerra mondiale, l'Italia perse rapidamente il controllo dell'Etiopia; resta forse da studiare quale atteggiamento mantennero i valdesi d'Africa, prima e durante il conflitto, e come contemperarono – se lo fecero – la cura dei fedeli con gli interessi nazionali italiani.

Qui ci basti aver suggerito che la ripresa della propensione evangelizzatrice in ambito coloniale fosse una manifestazione di una persistente identità "politica" valdese dopo l'emancipazione, che necessariamente veniva giocata come i tempi consentivano. L'altra caratteristica identitaria persistente era quella della relativa chiusura nel popolo chiesa delle valli. Non vi era contraddizione tra le due vocazioni, erano due aspetti di una strategia identitaria difensiva, di un popolo che era sempre stato costretto a difendersi.

---

[91] L'intera questione è trattata in MARONGIU BUONAIUTI 1982, pp. 390-416, 443-444.

Fonti e bibliografia

Abbreviazioni:

APS = Atti del Parlamento Subalpino
AS Camera = Archivio storico della Camera dei deputati
APC *Discussioni* = Atti Parlamentari, Camera dei deputati, *Discussioni*
AS Camera, Dplic = Archivio storico della Camera dei deputati, Disegni e proposte di legge e incarti delle commissioni 1848-1943

ADAMO A. 1980, *Atteggiamento della chiesa valdese nei confronti della guerra di Libia e della prima guerra mondiale*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 147, pp. 9-29.

ARIETI S. 2001, Giordano, Davide, s.v., in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 55.

ARTINI A. 2012, *L'attività di Bonaventura Mazzarella attraverso i suoi discorsi politici*, in *Il protestantesimo italiano nel Risorgimento: influenze, miti, identità*, atti del LI Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-4 settembre 2011, a cura di S. Maghenzani, Torino, Claudiana, pp. 181-191.

AVONDO G. V., PEYRONEL E. 2006, *Cît Paris... in Val Chisone. L'emigrazione nel pinerolese tra '800 e '900*, Cantalupa, Effatà.

BALBO I. 2007, *Torino oltre la crisi. Una "business community" tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino.

BERSANO BEGEY M. 1918, *Vita e pensiero di Andrea Towiański. 1799-1878*, Milano, Libreria editrice milanese.

BIAGINI E. F. 2012, *La nazione sinodale: patria e libertà nella retorica protestante italiana*, in *Il protestantesimo italiano nel Risorgimento: influenze, miti, identità*, atti del LI Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-4 settembre 2011, a cura di S. Maghenzani, Torino, Claudiana, pp. 89-111.

BOSIO E. 1995, *Davide Bosio, un cappellano itinerante 1915-1919*, in *La spada e la croce. I cappellani italiani nelle due guerre mondiali*, Atti del XXXIV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 28-30 agosto 1994), a cura di G. Rochat [= «Bollettino della Società di Studi valdesi», 176], pp. 185-190.

BOUCHARD G. 1990², *I valdesi e l'Italia: prospettive d'una vocazione*, Torino, Claudiana.

CERRETI C. 1993, *Le molte missioni di Giacomo Weitzecker, pastore valdese nella 'Terra dei Basuti'* ("Memorie della Società geografica italiana", 49).

CERRETI C. 1995, *La questione africana e i geografi del dissenso*, in *Colonie africane e cultura italiana fra Ottocento e Novecento. Le esplorazioni e la geografia. Atti dell'Incontro di studio*, Roma, CISU.

CIGNONI M. 2012, *I protestanti e la repubblica romana del 1849*, in *Il protestantesimo italiano nel Risorgimento: influenze, miti, identità*, atti del LI Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-4 settembre 2011), a cura di S. Maghenzani, Torino, Claudiana, pp. 257-264.

CIGNONI M., *I Valdesi in Italia (1848-1870)*, in B. Bellion, M. Cignoni, G. P. Romagnani, D. Tron, *Dalle Valli all'Italia 1848-1998. I Valdesi nel Risorgimento*, Torino, Claudiana, pp. 103-137.

COCORDA G. 1890, *Sud-Africa commerciale e industriale. Meraviglie commerciali dovute alla scoperta dei campi d'oro del Transvaal*, Milano, Bellini.

COÏSSON J. 1898, *Monographie sur le développement intellectuel dans nos Vallées pendant les 50 dernières années: Instruction primaire. Population légale des Vallées Vaudoises au 31 Déc. 1897 comparée à celle de Mai 1844*, Torre Pellice, Typ. Besson.

COÏSSON R. 1979, *I Valdesi e l'opera missionaria*, Torre Pellice, Coop. Tip. Subalpina.

COMBA A. 1984, *Mondo valdese, élites e industria fra secondo '800 e primo '900*, in *Le pouvoir régional dans les régions alpines françaises et italiennes. Actes du IX colloque franco-italien d'histoire alpine: Chambéry, 3-5 octobre 1983*, Grenoble, Université des sciences sociales – Centre de recherche d'histoire de l'Italie et des pays alpins, pp. 85-101.

CRUMMEY D. 1972, *Priest and politicians. Protestant and catholic missions in Ortodox Ethiopia*, Oxford, Oxford University Press.

D'ANGELO L. 1995, *Pace, liberismo e democrazia. Edoardo Giretti e il pacifismo democratico nell'Italia liberale*, Milano, Franco Angeli.

Dall'occupazione 1995, *Dall'occupazione delle fabbriche al fascismo. La crisi italiana del primo dopoguerra nei verbali della Lega industriale di Torino, 1920-1923*, a cura di G. Berta, Torino, Unione industriali.

DE CECCO G. 1988, *Testimoni dell'evangelo nella lotta di classe*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 163, pp. 3-34.

DE FELICE R. 1963, *I fatti di Torino del dicembre 1922*, in «Studi storici», fasc. 1, pp. 51-122.

FALCHI M. 1922, *Il colpo di scopa*, in «Il Pellice», 44.

GNUDI P. 1976-1977, *Valdesi nella terza guerra d'indipendenza (1866)*, in «Bollettino della Società di Studi valdesi», 139, pp. 3-37; 141-142, pp. 27-52.

Grande guerra 2016 *Grande guerra e le chiese evangeliche in Italia (1915-1918) (La)*, atti del LIV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 5-7 settembre 2014 a cura di S. Peyronel Rambaldi, G. Ballesio, M. Rivoira, Torino, Claudiana.

GROOS F. 1978, *Ethnics in a borderland. An enquiry into the nature of etnicity and reduction of ethnic tensions in a one-time genocide area*, Westport, Greenwood Press.

LEVI F. 1984, *L'idea del buon padre. Il lento declino di un'industria familiare*, Torino, Rosenberg & Sellier.

LONG G. 2001, *Giuseppe Malan, deputato valdese al parlamento subalpino*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, pp. 375-385.

LUZZATTO VOGHERA G. 1999, *Dario Disegni: un rabbino "ottocentesco" nell'Italia fascista*, in *Cattolici, ebrei ed evangelici nella guerra. Vita religiosa e società 1939-1945*, a cura di B. Gariglio, R. Marchis, Milano, Franco Angeli, pp. 92-107.

MANA E. 1998, *Dalla crisi del dopoguerra alla stabilizzazione del regime*, in *Storia di Torino*, VIII, *Dalla Grande Guerra alla Liberazione (1915-1945)*, a cura di N. Tranfaglia, Torino, Einaudi, pp. 107-178.

Manfredo Camperio 2002, *Manfredo Camperio. Tra politica, esplorazioni e commercio*, a cura di M. Fugazza, A. Gigli Marchetti, Milano, Franco Angeli.

MANZOTTI F. 1957, *Dall'evangelismo valdese alla propaganda socialista nella pianura padana*, in «Bollettino della Società di Studi valdesi», 102, pp. 63-72

MARCELLI U. 1958, *Alcuni rapporti fra Cavour e i valdesi*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 104, pp. 77-83.

MARONGIU BUONAIUTI C. 1982, *Politica e religioni nel colonialismo italiano 1882-1942*, Milano, Giuffrè.

MASELLI D. 1974, *Tra Risveglio e millennio. Storia delle chiese cristiane dei fratelli 1836-1886*, Torino, Claudiana.

MEILLE G. 1898, *Cinquant'anni di vita civile*, in *Bollettino del cinquantenario della emancipazione* = in «Bollettino della Società di studi valdesi», 15, pp. 127-140.

MIEGGE G. 1977, *Tesi della nuova ortodossia*, in Id., *Scritti teologici*, a cura di C. Tron, Torino, Claudiana.

MOROZZO DELLA ROCCA R. 1980, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati. 1915-1918*, Roma, Studium.

PEYROT B. 1990, *La memoria costruita sul "Glorioso rimpatrio"*, in *Dall'Europa alle Valli Valdesi*, atti del XXIX Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 3-7 settembre 1989), a cura di A. de Lange, Torino, Claudiana, pp. 523-546.

RAINERO R. 1963, *L'iniziativa di Manfredo Camperio per una emigrazione valdese in Eritrea*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 114, pp. 80-81.

ROCHAT G. 1981, *La storia valdese contemporanea: problemi di interpretazione e prospettive di ricerca*, in «Gioventù evangelica», 72, pp. 5-12.

ROCHAT G. 1990, *Il contesto delle celebrazioni del Rimpatrio nel 1939*, in *Dall'Europa alle Valli Valdesi*, atti del XXIX Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 3-7 settembre 1989), a cura di A. de Lange, Torino, Claudiana, pp. 581-590.

ROCHAT G. 1995, *Note sui cappellani evangelici 1911-1945*, in *La spada e la croce. I cappellani italiani nelle due guerre mondiali*, Atti del XXXIV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 28-30 agosto 1994), a cura di G. Rochat [= «Bollettino della Società di Studi valdesi», 176], pp. 151-162.

ROMAGNANI G. P. 1998, *I valdesi nel 1848: dall'emancipazione alla scelta italiana*, in B. Bellion, M. Cignoni, G. P. Romagnani, D. Tron, *Dalle Valli all'Italia 1848-1998. I Valdesi nel Risorgimento*, Torino, Claudiana, pp. 71-101.

ROMANELLI R. 1995, *Il comando impossibile. Stato e società nell'Italia liberale*, Bologna, Il Mulino.

RUSSO T. 2006, *Dante Argentieri deputato socialista e pastore evangelico*, in «Il Risorgimento. Rivista di storia del Risorgimento e di storia contemporanea», 1, pp. 139-165.

SAPPÉ J.-L. 1989, *Matteo Gay "uno dei nostri"*, in «La beidana», 9, pp. 68-70

SPINI G. 1992, *Giovanni Miegge: l'ambiente politico-culturale al tempo in cui formò il suo pensiero*, in «Protestantesimo», fasc. 1, pp. 2-11 (poi in Id., *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino, Claudiana, 1994).

SPINI G. 2008[3], *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana.

TOURN G., *Essere pastori valdesi nella seconda guerra mondiale*, in *Cattolici, ebrei ed evangelici nella guerra. Vita religiosa e società 1939-1945*, a cura di B. Gariglio, R. Marchis, Milano, Franco Angeli, pp. 57-65.

VANGELISTA C., REGINATO M. 2009, *L'emigrazione valdese*, in *Storia d'Italia, Annali*, 24, *Migrazioni*, a cura di P. Corti, M. Sanfilippo, Torino, Einaudi, pp. 161-182.

VIALLET J.-P. 1985, *La Chiesa valdese di fronte allo Stato fascista*, Torino, Claudiana.

VINAY V. 1980, *Storia dei valdesi*, III, *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1878*), Torino, Claudiana.

WEITZECKER G. 1896, *Se e come sia giusto il colonizzare*, in *Atti del Secondo Congresso geografico italiano tenuto in Roma dal 22 al 27 settembre 1895*, Roma, G. Civelli.

ZORN J.-F. 2004, *The Transforming Gospel. The Mission of François Coillard and Basuto Evangelists in Barotseland*, Geneva, WCC Publications.

L'autorappresentazione delle Valli valdesi nelle Relazioni alle Conferenze distrettuali dal 1970 al 1990, fra politica e radici antiche

BRUNA PEYROT*

1. Le Valli valdesi: una metafora.

Per Valli valdesi s'intendono le valli Chisone, Pellice e Germanasca, situate a una sessantina di chilometri da Torino. Nel mondo protestante, soprattutto italiano, sono comunemente dette "le Valli". C'è chi lo dice con affetto, chi con nostalgia, chi con serietà, chi con fastidio, chi con indifferenza. A dire il vero, tutti questi sentimenti possono anche coesistere in una stessa persona nel corso della vita. Il fatto è che dalle "Valli" non si può prescindere perché non sono solo un territorio geografico, sono una metafora che richiama un'identità. Dal punto di vista economico, i censimenti hanno evidenziato, per questo territorio, medesime condizioni di altre vallate alpine: proprietà frazionate, irregolare flusso di acque torrentizie, retrocessione dei coltivi e avanzamento della boscaglia un tempo addomesticata dall'uomo, spopolamento e oggi anche ripopolamento.

Nelle "Valli", tuttavia, la Geografia rivela l'impronta della Storia, come dimostra l'"albero del pane", il castagno, piantato dai valdesi, al rientro dall'esilio svizzero (1690), come dono ai figli, visto che produce sempre per la generazione successiva a chi l'ha messo in radice. Esso fu il simbolo della fiducia nel futuro di una comunità riunita e segno di una precisa strategia di ricostruzione ambientale. Le "Valli", e non solo nel Seicento, furono considerate terra elettiva, sulla quale prosperò una piccola società agricola che coincise con la chiesa di Calvino. Elaborata sul piano teologico e difesa sul piano materiale, assunse una grande potenza simbolica, presente ancora oggi, anche se con linguaggi, valori e significati più complessi. Tale processo di attrazione verso la terra fu rafforzato, nello stesso tempo, dalla politica sabauda che fino al 1848 impedì ai valdesi l'uscita dal fondovalle. Le "Valli", dunque, furono "costruite" da tre elemen-

* peyrotb@libero.it

ti: l'appartenenza religiosa, la discriminazione politica e la stanzialità su un'area geografica.

Dopo il 1848, le "Valli" presero forma in un progetto consapevole di conservazione della loro identità. Anzi, già nel 1848, subito dopo l'Emancipazione civile dei valdesi concessa da Carlo Alberto, sul *Prospectus* del numero zero de l'«Echo des Vallèes», il nuovo settimanale valdese, in una lettera ai *Frères Vaudois* di Henri Rollier e Jean Pierre Meille (direttore), fra le direttive culturali elencate per migliorare la preparazione culturale dei valligiani, figura la storia, individuata come leva per riflettere sul proprio passato ora trasformato in convivenza civile tollerata, certo, ma ancora da costruire nei sentimenti profondi di reciproca accettazione verso la parte che fino al giorno prima aveva considerato i valdesi dei nemici da sconfiggere. L'intento era quello di offrire ai lettori:

> Une histoire de laquelle soient exclues les discussiones savantes pour ne livrer quel es résultats, une histoire en outre simplement, familièrement écrite et qui, sans se départir en rien de la plus exacte vérité, se propose, non pas tant de tout dire, de tout raconter ce qui est essentiel, les grands traits, les grandes exemples, tout ce qui, en passant par l'esprit, ira droit au coeur et y révéillera, non pas la haine (il faut l'ensevelir s'il en existe encore) mais les généreux sentiments, les grandes et saintes résolutions[1].

La classe dirigente valdese iniziò pertanto ciò che si può osservare presso molti popoli o gruppi compatti: l'istituzionalizzazione della memoria, con opere di divulgazione storica e luoghi di rievocazione (nel paesaggio e con i musei). La Storia scrisse la Geografia: nomi di eventi, battaglie, fatti emblematici arricchirono la toponomastica delle "Valli", senza bisogno di grandiosi monumenti. Esse divennero un libro di storia sempre aperto e per questo motivo la discussione sulla storia dei valdesi le coinvolse sempre: perché quel fazzoletto di mondo è diventato un centro di gravità narrativa. La scelta della generazione del 1848 fu di utilizzare, si direbbe oggi, la propria storia come "attrattore turistico". In linguaggio meno divulgatore, potremmo riconoscere nelle intenzionalità che traspaiono dalla *Lettera* la nozione di "sensazione storica", esplicitata da Johan Huizinga. Lo storico olandese sostiene che il «punto di partenza di una sana indagine storica deve essere sempre la voglia di conoscere bene una cosa determinata, e non importa se quell'ispirazione si manifesta nel desiderio di capire intellettualmente con rigore o nel bisogno di un contatto mentale con una determinata epoca passata»[2]. Il rap-

---

[1] PEYROT 1990, p. 244.
[2] HUIZINGA 1993, p. 43.

porto con il passato dipende sempre, in altre parole, da una domanda chiara del presente, come curiosità, bisogno, capacità di comprendere e di ridefinire i confini fra il "noi" delle appartenenze e il "voi" delle alterità. In altre parole ancora, dal 1848, con la cessazione di un "nemico" esterno, si pose il problema dell'identità delle Valli valdesi che, spezzata da due guerre mondiali, dal fascismo, dalla secolarizzazione, specie dagli anni novanta – con l'evidenza data dal terzo centenario del "Glorioso Rimpatrio" nel 1989 – ritorna come questione legata al profilo del soggetto moderno. Per chi abita le Valli, ma anche per chi le pensa da lontano si tratta di riaprire, dunque, un confronto sulle rispettive rappresentazioni, perché da questo confronto – scontro d'immagini si dissoda un diario genealogico greve che rimbalza, nel modo di fare e di pensare, sulle soggettività del presente. Ci sembra un'operazione oltre modo difficile, ma necessaria a comprendere i termini odierni della questione identitaria nelle Valli valdesi.

La storia delle rappresentazioni identitarie del mondo valdese e il loro confronto con le dimensioni acquisite oggi nella testimonianza di valdesi, uomini e donne, costituisce l'oggetto di una ricerca di *longue durée* in atto da parte nostra che incrocia, spesso in un confronto interlocutorio, problematico, un vasto *corpus* di fonti, dalla stampa alla letteratura, dalla documentazione istituzionale ecclesiastica alle fonti orali. Queste ultime sono particolarmente importanti a disvelare la soggettività, quella dimensione che porta l'analisi a pensieri, sentimenti, idealità, modelli di comportamento e ombre che dimorano nella nostra interiorità. È una ricerca che accumula tracce per arrivare a proporre ipotesi (e tesi) di lettura del fenomeno identitario nei suoi caratteri emergenti nel corso del tempo. L'oggetto, invece, di questo studio è un suo piccolo ritaglio e attiene all'autorappresentazione delle Valli valdesi contenuta nelle Relazioni alle Conferenze distrettuali 1970-1990.

Le Conferenze Distrettuali (CD) sono istanze intermedie fra le chiese valdesi e metodiste da un lato e il Sinodo dall'altra. A esse sono deputati i rappresentanti delle singole comunità, i pastori, i diaconi, i responsabili delle opere, e di altri enti ecclesiastici che si trovano sul territorio. Le CD, attualmente, corrispondono a quattro distretti e si svolgono secondo le modalità gestionali tipiche di ogni assemblea dell'organizzazione ecclesiastica valdo-metodista: nomina di un seggio che dirige i lavori, esame dell'operato della commissione direttiva uscente (controrelazione), discussione e votazione di mozioni (ordini del giorno). Abbiamo scelto di leggere le Relazioni delle CD delle Valli valdesi per capire cosa in quei decenni si considera rilevante per il loro esistere e con quali linguaggi si descrivono. La Relazione, in realtà, prevede diversi movimenti prima di diventare tale. O meglio, in essa convergono più momenti di dibattito. Il primo è quello

dell'esecutivo in carica per l'anno ecclesiastico che presenta alla CD il proprio bilancio, da quello economico a quello culturale, da quello spirituale a quello progettuale. Il secondo momento passa nella discussione assembleare, di cui i Verbali testimoniano l'ampia dialettica fra i partecipanti. Il terzo momento, infine, è la Relazione della CD vera e propria che appare anche nella Relazione della Tavola Valdese (TV)[3] al Venerabile Sinodo, che dal 1973 non sarà più Venerabile ma solo Sinodo. Inoltre, per la stesura della sua Relazione, l'esecutivo distrettuale prende in esame molte altre relazioni ricevute: delle singole parrocchie, dei gruppi di lavoro, degli istituti del territorio e del copioso associazionismo. Non si sono trovate differenze fra la prima e l'ultima stesura, tuttavia gli interventi registrati nei Verbali hanno dimostrato una grande vivacità per gli anni Sessanta, sbilanciata sulle opzioni della politica; una volontà di ricerca, negli anni Settanta, di nuove frontiere di confronto per una "chiesa in analisi"[4] che stentava a recuperare, almeno per il territorio delle Valli valdesi, una propria specificità, fino all'interrogarsi difficile e complesso degli anni Ottanta e poi novanta, in cui l'eclissi della storia come oggetto e spazio di predicazione da parte della dirigenza pastorale lasciava alla dimensione solo individuale l'elaborazione del senso di quel passato che costituiva, per chi dimorava invece alle Valli valdesi, la sua irrinunciabile quotidianità.

Prima, tuttavia, di scendere nei dettagli di ogni decennio, chiediamoci ancora che cosa sia un'autorappresentazione e se può essere attribuita a un soggetto collettivo. Rappresentare qualcuno o qualcosa significa che qualcosa o qualcuno sta al posto di qualcuno o qualcos'altro. Ne fa le veci. Non ne è la riproduzione fotografica, ma l'assunzione dei suoi segnali principali in un compendio visivo, un'immagine, un simbolo, un'idea che rappresenta il tutto. Così nel racconto di qualcosa si tende a dare un movimento e una forma a ciò che si sta comunicando. L'autorappresentazione attiene agli incipit delle autobiografie, alle lettere personali e all'immagine di sé restituite dalle narrazioni orali dei testimoni. L'autorappresentazione vale anche per i soggetti collettivi quando traspone tratti individuali, universalizzandoli, su un piano atto a costituire un modello, una figura chiave, un disegno, in cui la collettività si può riconoscere.

---

[3] La Tavola valdese (cfr. Raccolta delle discipline vigenti nell'ordinamento valdese, capitolo VIII, artt. 32-33-34) rappresenta e amministra la chiesa fra una sessione e l'altra. È presieduta dal Moderatore.

[4] Tourn 1973.

2. Anni Sessanta.

Degli anni Sessanta, cominciamo a mettere la lente d'ingrandimento sul 1967, che se da un lato ben esprime il clima dell'epoca, caratterizzato da una sorta di ottimismo generato dal "miracolo economico", dall'altro rivela le inquietudini che sfoceranno nei movimenti di protesta operaia e giovanile. L'esecutivo della CD delle Valli è formata da due pastori, Franco Davite (presidente) e Sergio Rostagno e da un laico, Giovanni Pontet. La CD, nel suo insieme, deve esprimere pareri su ordini del giorno sinodali che sono stati inviati alle chiese per approfondirne le tematiche. Nel 1967, la CD deve riflettere sull'ordinamento giuridico in merito alle chiese cosiddette autonome, quelle cioè che possono gestire beni in prima persona e chiese della diaspora che non ne hanno facoltà. Parla anche di stampa evangelica, sia de l'«Eco delle Valli», diretto dal pastore Gino Conte, fuso con «La Luce», sia di «Nuovi Tempi», auspicato dal Congresso evangelico del 1965, approvato dal Sinodo nel 1966 (Atti del Sinodo 1966, art. 67) e che, nell'aprile 1967, aveva iniziato la pubblicazione, diretto dal pastore Giorgio Girardet.

Si parla soprattutto di Federazione evangelica italiana e con molta perplessità. «La Conferenza ritiene, dice l'Atto 6, quindi necessario un supplemento di informazione, particolarmente a livello delle Comunità; chiede pertanto al Sinodo di adoperarsi in tal senso, prevedendo anche, se necessario, un rinvio dell'Assemblea Costituente». Un'altra questione di quegli anni furono le Intese con lo stato italiano di cui sempre si dovette discutere approfonditamente fino alla loro firma, nel 1984. Infine, alle CD delle Valli valdesi, negli anni Sessanta, relaziona costantemente la CIOV la commissione di gestione degli ospedali valdesi di Torre Pellice e Pomaretto (Commissione Istituti Ospitalieri Valdesi), con relazione e controrelazione, storia importante che meriterebbe un'attenzione molto speciale e pertanto non tratteremo in questo studio.

La situazione generale alle Valli, secondo i dati della Relazione al Venerabile Sinodo è complessivamente di 13.780 unità. Il paese più popolato è Torre Pellice con 1956 teste e il meno è Massello con 232. Essa «non presenta segni di grave allarme: le popolazioni della valle Pellice hanno reagito vigorosamente alla disoccupazione degli anni passati (n.d.a.: nel 1965 chiude l'industria tessile Mazzonis)[5], lo stesso avviene ora nella Valle Germanasca, i casi veramente gravi – che esistono anche se per fortuna non molto numerosi – non esibiscono sulla piazza i loro problemi». Sono gli anni in cui nelle vallate alpine in generale, e anche nelle Valli valdesi, la figura dell'operaio – contadino è sostituita dal "pendo-

[5] Levi 1984.

lare", il lavoratore che, partendo presto la mattina e tornando tardi la sera, raggiunge i centri industriali più vicini – Pinerolo, Orbassano, Beinasco, e soprattutto la Fiat di Torino. A Prarostino, continua la Relazione della CD, l'80% degli oltre quarantenni lavora la terra, ma il 90% dei non ancora tali, lavora lontano dalla propria residenza. Quest'ultima generazione, quando i loro genitori se ne andranno, avrà perso il legame con la terra. «È una crisi che vorremmo evitare alla nostra gente che sente così profondamente il suo legame con la terra di origine alla quale rimane nonostante tutto legata da sempre».

Le Valli, negli anni Sessanta, iniziano una fase di modificazione sociologica ed economica profonda, la cui linea di tendenza sarà così sintetizzata nella Relazione della CD del 1973:

> Riassumendo possiamo dire che le situazioni tipo possono essere: 1) zone avviate ad un grave spopolamento (Val Germanasca, Roccapiatta), geograficamente stese e poco popolate. Attività comunitarie quasi impossibili all'infuori di una cura d'anime di isolati. 2) zone di "contenimento" con popolazione in progressivo invecchiamento ed emigrazione (Angrogna, Rorà, Pramollo). Attività ecclesiastiche difficili e che necessitano di continui adattamenti alla situazione che cambia; impossibilità di programmare un futuro lontano. 3) Zone di stabilità controllata (Bobbio, Villar, Prarostino, S. Germano, Torre). Vita comunitaria possibile con difficoltà più o meno gravi dovute agli orari di lavoro, disponibilità di tempo, estensione, numero dei membri di chiesa. 4) Zone di immigrazione con difficoltà di inserimento (Pomaretto, Pinerolo, S. Giovanni). La vita comunitaria è qui da realizzare spesso in forme nuove; non sempre la gente risponde alle sollecitazioni del nucleo di impegnati; tendenza ad una forte assimilazione nell'ambiente indifferente.

Proposte per arginare e contenere questi fenomeni: necessità di un ridimensionamento di alcune parrocchie dove i confini tradizionali non corrispondono più alla realtà (Pramollo, Rorà, Roccapiatta, sull'esempio del già avvenuto riordino a Perrero, Massello e Rodoretto); necessità di aumentare la cura d'anime con relativa revisione della funzione pastorale e con affiancamento di fratelli laici impegnati, anche a pieno tempo, in attività non strettamente pastorali. Infine, si auspica un controllo del fenomeno turistico e della villeggiatura «nel quadro di una ristrutturazione e presa di coscienza delle nostre popolazioni».

Un altro problema, oltre al distacco dalla terra cambia l'immagine delle Valli negli anni Sessanta. Si tratta della necessità di ridefinire i limiti geografici di ogni parrocchia. È la conseguenza della modernizzazione che porta nuove strade in diverse borgate e nello stesso tempo lo spopolamento di altre. C'è chi si

dispera, dunque, per l'abbandono della terra, denunciando le conseguenze di questo distacco e chi invece, come il pastore Alfredo Sonelli, sostiene che

> Il problema di fondo non è tanto di opporsi o meno all'esodo delle Valli, quanto di sapere se la dispersione si risolve, come altre volte, nella vita della Chiesa, in evangelizzazione, oppure in apostasia. Perché i valdesi che partono dalle valli non si sentono più membri di chiesa e non cercano i contatti con le chiese sorelle più vicine? La ragione più profonda sembra essere che quei membri stessi non sentivano la chiesa come comunità neppure quando erano alle Valli. La chiesa rischia di non essere più una vera autentica comunità, ma un raggruppamento di gente che vive isolata, con i propri problemi e le proprie ansie. Il problema di fondo è di richiamare le comunità alla gioia e alla coerenza della fede.

Preparare i membri di chiesa sia che restino, sia che se ne vadano diventa lo slogan che unisce la lettura della situazione. La sintesi di queste analisi è ben descritto dalla parte finale della Relazione della CD inerente le Valli valdesi:

> L'aspetto ecclesiastico dello spopolamento ci pone un quesito di grande importanza al quale la Conferenza e tutta la Chiesa valdese devono rispondere chiaramente: le Valli – in quanto zona di "concentrazione valdese" – hanno o non hanno un valore per il protestantesimo italiano? Siamo convinti di sì; non perché vi siano in esse maggiori o più eccellenti valori cristiani e spirituali, ma perché esse rappresentano l'unico luogo in Italia in cui la fede evangelica abbia una sua "casa", cioè dove possa essere vissuta e dimostrata nella vita quotidiana più che altrove, reale non solo nella vita individuale e spirituale ma "incarnata" nel travaglio quotidiano dell'esistenza. Non si tratta di sognare un governo di Concistori come fu necessario fare nel '700 o cercare di conquistare posizioni di prestigio, bensì di dare alla fede una dimensione che le è tipica e necessaria, ma ben più difficilmente realizzabile nei piccoli gruppi o nella diaspora. Se questo è vero dobbiamo preoccuparci di mantenere i valdesi alle Valli favorendo tutte le soluzioni, anche su scala locale, atte a creare nuovi posti di lavoro nella zona, a migliorare la viabilità affinché il maggior numero possibile di "pendolari" non debba essere staccato totalmente dalla terra e possa mantenere una certa capacità di resistenza nei momenti di punta delle recessioni industriali.

Questi testi si ritroveranno, con parole e accenti diversi, negli anni successivi, polarizzando la questione della rappresentazione delle Valli Valdesi attorno a due poli principali. Il primo, sintetizzato dall'intervento di Sonelli, dà priorità

all'individuo credente che tale deve restare ovunque vada, si sposti, dimori e lavori. Il secondo considera il proprio spazio abitativo una variabile importante, ma la sua lettura è essenzialmente ispirata dalle categorie politiche del tempo: spopolamento, perdita di posti di lavoro, recessione industriale ecc. Il timido richiamo al distacco dalla terra non ha avuto un ripensamento in termini per esempio, di mentalità, né di lutto da elaborare. In altre parole, non ha avuto una lettura mediata da categorie culturali né teologiche. Il richiamo alla "comunità" e allo "spirito comunitario" rotto, come scrive, in particolare, la Relazione della parrocchia di Massello alla stessa CD del 1967 da "divisioni e dall'egoismo che frena ogni impegno" e ancora la denuncia, sempre nella stessa Relazione di «mancanza di spirito comunitario, assenza di meditazione biblica e vita interiore», tutto questo forse dimentica che l'idea di "comunità" stava nascendo proprio in quel periodo e che fino a quel momento si parlava di chiesa. Essere comunità, fare la comunità, partecipare nella comunità erano inviti costanti, negli anni Sessanta, rivolti ai credenti. Spesso, tuttavia, mancava una loro precisa declinazione che si perdeva nel sogno di una collettività utopica perfetta.

La CD rispecchiava, nel suo piccolo spaccato, le abitudini, le aspirazioni, le insofferenze che attraversavano a quel tempo le diverse comunità delle Valli valdesi. Per darne un esempio, relativo alla realtà giovanile, citiamo due gruppi associazionistici che dovevano entrambi riferire la loro attività alla CD stessa, pur essendo, come stile culturale, agli antipodi l'uno con l'altro. Uno è il Gruppo dei Trombettieri valdesi che animavano, in modo particolare, le feste del XV agosto. Si lamentano assenze fra i musicisti partiti "a fare il soldato", perché la coscrizione è ancora obbligatoria. I trombettieri, animatori musicali della vita delle chiese, offrono uno spettacolo «stupendo… seduti con camicia bianca e pantaloni scuri a suonare insieme». Un altro modo di stare insieme è dato dal Gruppo Valli definito di «emanazione agapina»[6], cioè in riferimento al Centro ecumenico di Agàpe (Prali) che nella sua Relazione alla CD del 1967 afferma:

> I giovani delle nostre comunità hanno scarsa conoscenza della sacra scrittura, non la leggono con frequenza, non ne sentono l'attualità per la propria vita di credenti. Questa situazione si può imputare a due fattori: la mancanza di interesse dell'ambiente famigliare ed il sistema di istruzione dato dalla chiesa sin qui. In risposta a questa constatazione, si va creando

[6] Agàpe è un centro ecumenico della chiesa valdese, ideato dal pastore Tullio Vinay ed inaugurato nel 1951 a Prali (valle Germanasca). Con incontri e seminari di studio, a carattere nazionale e internazionale, ha affrontato diversi filoni di conoscenza, fra i principali, quello teologico e quello politico.

in alcuni settori della nostra gioventù una nuova volontà di ricerca e di studio biblico che speriamo dia i suoi frutti in avvenire.

Questo categorico giudizio, che oggi colpisce per la sua perentorietà, sarà l'apertura di una lunga serie di analisi che manterranno questo tono. Nel 1968, poi, mentre la Relazione al Sinodo parla di «crisi della coscienza individuale», nonché di crisi di ogni tipo nei rapporti umani a tutti i livelli, nella Relazione presentata dalle Valli valdesi, si legge:

> La via stretta che siamo chiamati a percorrere passa infatti fra l'illusione di essere più fedeli a Dio rimanendo chiusi in un letteralismo ed un legalismo che non comprendono il dramma delle creature e l'impressione di essere più "efficaci" inserendosi e lasciandosi semplicemente assorbire da un movimento, una corrente, una ideologia sociale e politica, incapace di esprimere una testimonianza e rischiando di teoricizzare quella parte di incredulità che esiste in ciascuno di noi. In questo sforzo di essere chiesa nel mondo e per il mondo segnaliamo l'apertura di un dialogo franco e coraggioso sui problemi interni ed esterni del momento, fra "giovani" e "vecchi" in diverse comunità.

Assistiamo a un profondo dilaniarsi delle coscienze, come se le varie identità fino ad allora rivestite – protestante, valdese, credente – si sbriciolassero nel confronto con una realtà sociale e politica più forte delle proprie modalità di comprensione. Dietro i Verbali e le Relazioni si percepisce, in quelle scritture inquiete, una ricerca di autenticità evangelica o semplicemente autenticità di vita, ognuno là nel posto dove si trovava a operare. Ancora due testi ci aiutano a capire.

Dai Verbali della CD del 1968 leggiamo: «I Pastori ed i membri di chiesa che si sentono impegnati dovrebbero toccare persona per persona tutti i valdesi, parlare con loro e interessarsi ai loro problemi, visitare le famiglie per creare un dialogo ed un allacciamento tra i vari nuclei». È la proposta del professor Augusto Armand Hugon (1915-1980)[7], figura emblematica delle Valli valdesi, che fu sia presidente della Società di studi valdesi (SSV) sia sindaco di Torre Pellice, che sostiene la necessità di organizzare piccoli gruppi in settimana prima del culto, dove il pastore dovrebbe essere sempre presente. Infine, il gruppo FUV (Federazione Unioni Valdesi) nella sua Relazione alla CD parla di «conformismo indifferente della massa, velleità riformiste dei singoli, inefficienza delle strutture organizzative». Con linguaggi diversi, e toni più o meno incisivi, l'urgenza del

[7] Per la figura di Augusto Armand Hugon si veda il fascicolo n. 13 de «La beidana», 1990.

cambiamento della vita ecclesiastica converge sulla necessità di un risveglio spirituale, anche se non viene detto con questa parola, troppo connotata storicamente[8].

3. Il 1969.

La fine degli anni Sessanta, nelle chiese, come nel mondo, sarà rovente. Così come appaiono alla ribalta della storia nuovi soggetti sociali, dai giovani alle donne, dai popoli senza scrittura ai movimenti di liberazione nazionale del cosiddetto "terzo mondo", anche nel mondo protestante nuovi gruppi sociali reclamano innovazioni, fra gli altri: una predicazione più aderente ai tempi, una maggior partecipazione attiva dei credenti alla vita della chiesa, l'adeguamento delle strutture di assistenza (ospedali e case di riposo per anziani, in primo luogo) a criteri di gestione ispirati non alla beneficienza, ma al riconoscimento dell'umanità dell'altro, soggetto "intero" anche quando è malato o dipendente, e ancora, la consapevolezza che la scuola, in un paese moderno dovesse essere ispirata alla laicità per offrirsi alla formazione delle nuove generazioni come spazio di confronto critico e luogo di apprendimento delle metodologie di conoscenza. Tutta questa invocazione al rinnovamento potrebbe evocare uno scatto di riscossa da parte di un laicato impegnato in una chiesa che, spesso, non riconosceva i suoi doni. Si potrebbe dire che gli anni Sessanta registrarono un grande "risveglio" dei laici, che ha sollevato un grande dibattito sulla teologia e la predicazione, e non solo in collegamento con la diminuzione della partecipazione al culto. Questo clima si riflette nei Sinodi, nelle loro Relazioni, nei loro dibattiti e negli Atti conclusivi delle varie assemblee istituzionali. La Relazione al Sinodo del 1969, per esempio, ci pare cruciale, perché ciò che afferma segnerà la direzione – in fatto di modi di pensare, di concepire la propria vocazione e il proprio impegno di credente – dei successivi decenni, fino ai giorni nostri.

La Relazione dice:

> Quanto al dibattito sulla predicazione se esso ha messo in luce non diremo il disorientamento, ma piuttosto l'ansia di riascoltare l'incidenza della Parola nella vita della chiesa e di ritrovare gli strumenti per una testimonianza coerente dell'Evangelo, ha avuto d'altra parte il pregio di essere stato condotto su un tono di serietà e di vicendevole ascolto che non è sem-

[8] Il Risveglio fu un complesso movimento religioso che mirava al rinnovamento del protestantesimo, fra la fine del XVII e l'inizio del XIX secolo, soprattutto nei paesi dove vigeva la tradizione della Riforma. Invocava l'entusiasmo religioso che spesso provocava anche fenomeni di tipo mistico. Cfr. MEILLE 1978.

pre dato di riscontrare nei dibattiti assembleari o giornalistici". Inoltre, l'Atto 11 delle decisioni sinodali dell'anno precedente invocava "un dibattito su quello che sta avvenendo nel mondo e sulle sue ripercussioni nella chiesa e sui temi della predicazione e del suo contenuto: l'àgape.

La politica, in senso ampio, entra per la prima volta come oggetto di riflessione in una Relazione sinodale e val la pena approfondirla.

Il nostro appello a imparare a vivere nel dissenso, cioè a comprendere che non si può far parte della stessa chiesa squalificandosi a vicenda, ma che occorre ascoltare e rispettare il fratello anche quando da lui si dissente radicalmente, è stato inascoltato. Anzi, lo spirito polemico in molte circostanze si è inasprito fino ad assumere aspetti esasperati ed esasperanti... Il dibattito sulla predicazione, che avrebbe dovuto fornire un'occasione propizia per una riflessione attenta sul contenuto e sui modi della nostra testimonianza nel mondo, è stato qualche volta motivo di dissidio fra Pastori e Comunità, fino all'esasperazione che ha portato un Pastore a rifiutare di predicare ancora alla Chiesa nel contesto cultuale abitudinario, come se la predicazione non fosse appunto, per chi predica e per chi ascolta un costante appello al ravvedimento. Il discorso sulla tolleranza e sulla riconciliazione dovrebbe essere ripreso ad una condizione: che si riduca il dissidio alla sua più semplice espressione, per identificare i motivi di fondo che ci dividono e imparare di conseguenza a rispettarci a vicenda anche quando siamo in minoranza... Da un lato si insiste su una severa riflessione teologica riformata, sul mantenimento delle istituzioni ricevute nelle quali ci si riconosce, si pongono interrogativi critici e riserve sullo sviluppo del dialogo ecumenico tra le chiese evangeliche in Italia, si rifiuta di impegnare le Comunità in una presenza sul piano della critica politica e delle lotte sociali; dall'altro lato si ricerca un rinnovamento delle strutture, una loro maggiore elasticità nei confronti della missione della chiesa, una riflessione teologica aperta, un più ampio concetto dei ministeri, un cammino più deciso sul piano ecumenico interno, una precisazione delle responsabilità politiche e sociali del cristiano e della Comunità... La Tavola ha cercato di mantenere in questi anni una posizione di equidistanza; ma ormai le posizioni si vanno radicalizzando sempre più e una scelta s'impone... Perciò cercheremo di precisare alcune linee, senza teorizzare, ma riferendoci a problemi sui quali è possibile operare concretamente...

Con saggezza, la Tavola propone dunque, linee di lavoro da portare avanti, si ribadisce, con "coerenza e fedeltà" allo Spirito del Signore. Le "linee" sono un vero e proprio *Programma*, che prevede: ripensamento delle strutture parrocchia-

li e ricerca di nuove forme; sostegno ai lavori di gruppo; preparazione dei quadri nella molteplicità dei ministeri e dei doni riconosciuti; appoggio a strumenti di «testimonianza di massa» come casa editrice, librerie, radio e tv; «ripensamento dei programmi di assistenza»: riflessione sul ruolo pastorale; blocco di una politica edilizia che non risponde più «ai fini del servizio»; apertura all'incontro con «la parte più viva e rinnovatrice» del cattolicesimo. Infine, il Programma fa un appello: «a che si parli come Chiesa in modo autonomo» perché «vi è anche una continuità storica nella testimonianza che non va dimenticata». In altre parole, si ribadisce l'autonomia della chiesa nel suo agire e nel suo riflettere.

Gli anni Sessanta espressero, dunque, una densità storica molto ampia. Basti leggere, oltre alla stampa evangelica, i titoli della collana Attualità Protestante dell'Editrice Claudiana per individuare i nodi che tormentavano le coscienze del tempo: giovani, servizio militare, tradizione, dialogo fra cristiani e marxisti, uomini e donne di fronte all'evangelo e così via... Basti leggere ancora «Gioventù Evangelica» (G.E.), allora diretta da Marco Rostan. Il termine di confronto per molti giovani credenti, come ricorda Marco Rostan stesso nella sua autobiografia, *Tutto quello che la tua mano trova da fare*[9], è compendiato nella famosa frase di Giovanni Mottura (sul numero di G.E. del 1967): «ci dichiariamo marxisti, ci confessiamo cristiani», frase che suscitò perplessità e discussioni nel mondo protestante. La gioventù battista, metodista e valdese aveva, infine, dato avvio alla FGEI (Federazione giovanile evangelica italiana) proprio nell'aprile 1969, con il suo primo Congresso a Ecumene (Velletri).

Questi eventi, che meritano un'approfondita analisi in sé, attendono anche le testimonianze dei protagonisti di allora che oggi, a distanza di quasi mezzo secolo, potrebbero aiutare a ricostruire con maggior distacco e serenità quei tempi complicati, che fecero da sfondo ed entrarono profondamente anche nel distretto n. 1 delle Valli valdesi, dove nel 1969 si tennero ben tre Conferenze Distrettuali, la prima a San Secondo il 5 giugno, la seconda a Pinerolo il 20 luglio e la terza a Torre Pellice, detta "straordinaria", l'8 dicembre.

La CD di San Secondo vive momenti di rottura molto alti per questioni di votazioni già preordinate. Una lettera del presidente della CD, pastore Franco Davite, al moderatore Neri Giampiccoli ne denuncia tutta la gravità: la circolazione in quella sede di schede prestampate con diciannove righe, ognuna delle quali avrebbe dovuto ospitare un nome da eleggere come deputato al Sinodo inviato dalla CD. Solitamente, invece, i diciannove inviati erano suggeriti dai pastori delle diciannove chiese del distretto e solo dopo la CD li votava in blocco. Con la scheda "neutra", apparentemente ognuno avrebbe scritto un nome di sua scelta.

---

[9] ROSTAN 2008.

In realtà, circolavano "blocchi" di nomi che avrebbero assicurato l'elezione di pressoché tutti i candidati ritenuti allora di "destra" e sostenitori del Collegio valdese le cui sorti si sarebbero decise al Sinodo di quell'anno. Il pastore Franco Giampiccoli, denunciando questa manovra con un intervento scritto allegato ai Verbali, poi inviato anche alla Tavola valdese, invitava i presenti ad abbandonare la CD. «Volano parole grosse», si legge nei Verbali, tanto che non si celebra la Santa Cena. Franco Davite non può che terminare con una preghiera di umiliazione e di confessione di peccato. La CD, sempre con Franco Davite, Giovanni Pontet e il pastore Marco Ayassot scriverà in seguito una lettera a tutti i "delegati" alla CD affermando che la CD,

> profondamente amareggiata non solo dal fatto in sé e dalle pesanti conseguenze avute in Conferenza, ma anche per le implicazioni spirituali che esso denuncia... impegna tutti a far sì che fatti del genere non si ripetano né al Sinodo né alla prossime Conferenze Distrettuali. Questo non significa che ogni convinzione non possa essere liberamente espressa in tutte le nostre assemblee, ma i nostri punti di vista devono essere sostenuti nel rispetto per le convinzioni dei Fratelli e della libertà dello Spirito Santo.

La seconda CD, a Pinerolo, ratificherà le decisioni della prima con modalità diverse di votazione, compreso il non voto dei presidenti di istituto, altro punto che aveva fatto molto discutere. Infine, la terza CD, riunita a Torre Pellice nel dicembre successivo, ascolta due relazioni, quella del pastore Sonelli sulle *Tentazioni cattoliche nella chiesa valdese* e quella di Augusto Armand Hugon sulla *Genesi della festa del XVII febbraio*.

Questi due temi furono centrali per la consapevolezza di sé delle Valli valdesi. Nella prima, il pastore Sonelli, rielaborando il proprio cammino di fede dalla chiesa cattolica all'approdo nel mondo valdese, ricordava come l'idea della «chiesa confessante» riunisse coloro che erano «liberati dal modo di pensare e di vivere nel mondo, perché abbiano una diversa maniera di vivere, una diversa visione della realtà umana, quella che ci è data dall'opera di Cristo». Inoltre, egli affermava, la chiesa, pur universale in Cristo, si realizzava in una comunità locale, dove «tutto è comunitario... le delibere come l'esecuzione di esse, delegata solo in parte a coloro che hanno ricevuto il ministerio del servizio». Queste due idee, dunque, una chiesa di membri confessanti e una chiesa dove «tutto è comunità» sono il metro di paragone per l'esistente che risulta, di conseguenza, un semplice spaccato sociologico di chi "va" in chiesa e non si "sente" chiesa. Ciò che si vede delle chiese delle Valli (e non solo) è soltanto la loro semplice coreografia sacra.

L'altra relazione, quella di Augusto Armand Hugon, si sofferma sul fatto che – nonostante il Sinodo del 1854 avesse deliberato che la data del XVII febbraio, in ricordo dell'emancipazione civile dei valdesi, si celebrasse solo congiuntamente a quella dello Statuto albertino, fissata per la prima domenica di giugno – le comunità delle Valli nel decennio successivo avevano consolidato questa ricorrenza, prima gestita dalle scuole, poi dalla Società di Storia Valdese, infine ripresa dalle comunità locali. In altre parole, dice Armand Hugon «rimane il fatto che la festa del XVII febbraio, nelle Valli in particolare, è un'occasione quasi unica in cui la "comunità" si sente tale; e non vogliamo certo dire la "comunità dei credenti", perché c'è un denominatore comune che sarà in parte razza, tradizione ecc. ma che è anche Chiesa e fede e colpevole senso di rimorso per la mancanza di impegno cristiano negli altri 364 giorni l'anno». Infine, Armand Hugon propone che il "17" diventi una festa per tutti, tanto da sostituire quella dell'11 febbraio "per indicare agli italiani che non i "concordati", ma libertà di coscienza e di culto sono vere conquiste civili".

Crediamo che i contenuti di queste due relazioni siano la fotografia di un dilemma ancora oggi irrisolto nelle Valli valdesi, non tanto a livello organizzativo, programmatico o teologico, quanto sul piano identitario e della dimensione affettiva e ideale che può influenzare, in modo profondo, le soggettività, lasciate scoperte nella loro autopercezione individuale e soprattutto collettiva rispetto alla pregnanza storica delle Valli. In altre parole, gli anni Sessanta del precedente secolo si chiudono con un elenco di asserzioni più che di domande, cioè modelli ideali di vita da credenti che possiamo così sintetizzare: la chiesa è, anzi dovrebbe essere, una comunità di credenti consapevoli e "confessanti". Tuttavia, come è scritto nella Relazione del I Distretto (Valli valdesi), spesso si trovano soltanto "gli iscritti nei registri ecclesiastici" ai quali «non interessa affatto tutto quello che ha attinenza con l'Evangelo. Vivono bene così, senza troppo pensare e senza chiedersi se lo scopo della loro vita sia proprio solo quello di guadagnare, guadagnare, guadagnare ed ancora guadagnare, chiusi in uno spaventoso egoismo». Sono parole, fra l'altro, riprese dalla Relazione della chiesa di Bobbio Pellice.

Il 17 febbraio fa parte della tradizione. Il territorio è letto non simbolicamente, ma economicamente con categorie di classe, come al tempo era in uso. Le "Valli" non s'interpretarono più come "terra", ma come territorio che, di volta in volta, prenderà molti nomi: pinerolese, pedemontana, seconda cintura torinese, alte terre ecc. Parlare di "terra" avrebbe richiesto l'approfondimento del suo significato simbolico che le categorie politiche non aiutavano, in quegli anni, a capire, anzi spesso negavano. Il "territorio" era più rispondente – forse più facile – da classificare con le categorie sociologiche. Dire "la terra" significa, infatti, su-

scitare emozioni di appartenenza, di creazione, di ciclo della natura. Dire "il territorio" significa evocare un circuito amministrativo, uno spazio neutro distaccato da sé. Il salto dal piano delle interpretazioni culturali a quello esclusivo della politica e dell'economia ha azzerato le potenzialità di una rappresentazione delle Valli che si sono viste più "povere", senza alcuna specificità da valorizzare. I movimenti che le colpivano erano simili a molte aree del sud d'Italia e di altre vallate alpine.

Questa lettura, infine, ha polarizzato la dialettica comunitaria, diviso le chiese e spesso ha disconosciuto, per gli abitanti delle Valli, la complessità che questo scenario aveva fino ad allora mantenuto, quello di una chiesa dentro un popolo che aveva una genealogia di resistenza nel suo passato, una complessità che non pretendeva di essere messa in scelta, né risolta. Forse, avrebbe però meritato una nuova elaborazione, senza che un polo del discorso liquidasse l'altro.

4. Anni Settanta.

Negli anni Sessanta, scrive Massimo Salvadori, «il mondo è mutato e va mutando secondo caratteristiche che imprimono agli Stati e alle società organizzate connotati che alterano i modi di civiltà, i valori comuni, le basi del rapporto fra l'uomo e la natura, le relazioni fra le classi e i gruppi sociali, senza che siffatti processi di mutamento abbiano ancora raggiunto un qualche equilibrio che consenta di intravedere chiaramente le linee di un assestamento»[10]. Questo mutamento si accelerò ancora nel decennio successivo, che prese tristemente la definizione di "anni di piombo", con al centro il rapimento di Aldo Moro (1978), il "grande tessitore" che stava studiando l'ingresso del Partito comunista al governo. Anni di piombo di terrore rosso e nero, ma anche decennio di trionfo di diritti civili specie con il referendum sul divorzio (12 maggio 1974) che fece comprendere quanto il costume degli italiani fosse cambiato: vinse, infatti, il sì con il 59,1% contro il 40,9. Furono anni, ancora, di crisi energetica (1973) e di recessione economica, ma anche di movimenti sociali alla ribalta storica, come le donne, i giovani, i sindacati, insomma, un decennio di «alti e bassi», come dice Paul Ginsborg[11], che misero in crisi definitivamente l'idea di progresso senza ritorno del boom degli anni Sessanta.

La CD del 27 e 28 maggio 1970, presieduta dal pastore Bruno Bellion, gira intorno a due parole chiave: distensione e trasformazione sociologica. I problemi

[10] SALVADORI 1976, p. 1271.
[11] GINSBORG 1989, p. 475.

permangono, la polarizzazione fra gruppi dentro le comunità persiste nella reciproca squalifica, le Unioni giovanili si spopolano. Si scrive nella Relazione di apertura che i problemi di fondo nascono dalla contraddizione

> tra uomo vecchio e uomo nuovo. In teoria tutti dicono di credere in Gesù Cristo, però poi sui problemi concreti, circa il modo in cui vivere la fede, le opinioni divergono. Perciò è più utile mantenere, come è stato fatto durante quest'anno la linea del dialogo con le comunità, tra i concistori, sui problemi relativi all'espressione della nostra fede.

Scongiurata la rottura, specie in alcune comunità come Torre Pellice e San Giovanni, l'attenzione si concentra sulle tematiche di discussione suggerite dal Sinodo: celebrazioni del Natale e del XVII febbraio, confermazione (ammissione in chiesa dopo il periodo del catechismo di giovani e giovanette intorno ai sedici anni), battesimo, matrimoni e funerali. La CD straordinaria dell'8 dicembre 1970 a Villar Pellice ribadisce che

> fra i gruppi estremi si sono evitati gli scontri diretti, senza tuttavia arrivare ad un confronto sulle questioni di fondo che rimangono insolute. Per questo motivo non possiamo affermare che la situazione sia chiarita e non rischi di riacutizzarsi in un prossimo futuro. Tuttavia si è evitata una rottura e, perdurando questa atmosfera di distensione, si può trovare la strada per un confronto sereno e costruttivo.

Il centro della questione, nella prima metà del decennio Settanta, è l'indifferenza di quella che è definita «periferia esterna» – presente alla vita della chiesa solo nelle festività natalizie e alla festa del XVII febbraio – e chi faceva parte de così definito «gruppo impegnato», formato da coloro che rivestivano i ruoli dell'organizzazione ecclesiastica oppure frequentavano i vari gruppi di studio che all'epoca proliferavano. In realtà, tutte le risoluzioni della CD e, prima ancora, quelle del Sinodo, sono volte a cambiare la vita quotidiana del credente, perché parlare di battesimo, matrimonio, funerale (che si vuole senza labari, fiori e corone, considerati indizi di cattolicizzazione) significa intervenire sui momenti liminali dell'esistenza, quindi colpire ciò che è più profondo anche sul piano della rappresentazione simbolica di un gruppo umano. Proporre il matrimonio solo in sede civile (Atto 20 – CD 27/28.05.1970), o la Confermazione abolita (Atto 21 – CD 27/28.05.1970) perché «non trova riscontro nella Scrittura e presenta degli inconvenienti ripetutamente rilevati», per cui si propone che «l'ammissione di nuovi membri avvenga per libera professione di fede che si esprima in termini

precisi di un impegno concreto, anziché nei termini vaghi dell'attuale liturgia della confermazione», e ancora non proporre fiori per le cerimonie funebri significò davvero, in modo consapevole o meno, alterare lo stile relazionale delle comunità. Tanto che, in diverse sedi si raccomandò gradualità e sensibilità, come nella chiesa di Angrogna Capoluogo che, nella sua Assemblea del 12 aprile 1970, dopo aver discusso il documento sinodale su "battesimo e confermazione", espresse «tutta la sua perplessità circa il modo della loro applicazione pratica, raccomandando a questo riguardo una certa gradualità che, mentre da un lato rispetti la sensibilità di quella parte della comunità non pienamente convinta, permetta dall'altro ai giovani più direttamente interessati di scegliere secondo coscienza».

Molti altri esempi si potrebbero fare. Come conclusione transitoria possiamo affermare che negli anni Settanta è costante la tensione verso la "periferia" delle chiese per attrarle in un modello comunitario confessante, a sua volta in tensione complessa con la dimensione di una presenza politica che molti gruppi all'interno delle comunità reclamavano come necessaria. La CED del 1977 (pastore Giorgio Tourn presidente, Claudio Tron vice, pastore Bruno Bellion segretario, Valdo Fornerone, Liliana Viglielmo), lanciando un grido d'allarme per un clima di assopimento spirituale che sembra invadere la fine decennio, incita a «mantenere aperta la riflessione iniziata anno or sono (sic) perché non è improbabile accada nell'ambito della comunità cristiana quanto è accaduto nella vita nazionale, dove il vivere giorno per giorno, senza prospettive e senza programmazione, rifiutando di affrontare i grossi problemi, sta portando al dissesto generale». Nel Distretto, si osserva, gruppi di fratelli non accettano questo crescente adagiamento. Una parte pensa che ciò sia causato perché si è «fatto un discorso eccessivamente politico». Un'altra perché si è fatto un discorso troppo poco teologico. Sono anche in molti a pensare che il Distretto sia una massa indifferente, trainata da due gruppi organizzati, la FGEI (che istituì il Coordinamento FGEI Valli nel 1975) e la TEV (Testimonianza evangelica valdese).

> I fratelli che si riconoscono in queste due proposte conducono un loro discorso, che riteniamo mosso da esigenze di fede, per il superamento proprio di quella situazione di disinteresse e di arretratezza di cui si diceva sopra. In un certo qual senso si potrebbe dire che convergano nella ricerca pur divergendo nei programmi. Non riteniamo possibile una sintesi imparziale, uno stare sopra il dibattito, un mettere tutti d'accordo. Pensiamo che le ipotesi di rinnovamento debbano confrontarsi, dialogare, scontrarsi anche se il caso, restando nell'ambito di una ricerca comune.

In altre parole, il binomio fede-politica e la tensione fra uomo religioso e uomo nuovo o meglio, fra *Vino nuovo e otri vecchi*, come afferma il titolo di un libello Claudiana della collana di Attualità protestante, scritto da Giorgio Tourn, sono le sponde in cui le comunità sono chiamate a riconoscersi, ma che non potevano fornire, a nostro avviso, una autopresentazione stabile tale da diventare interlocutrice di un contesto generale "esterno" italiano, difficile e arduo, che stava iniziando a sfasciare le appartenenze in nome di nuove identità: essere credente, donna, militante politico al posto di valdese.

L'altra grande tensione coinvolge lo "svecchiamento" delle strutture ecclesiastiche. Tutto il sistema delle opere, così come la riflessione teologica che ne è alla base, invoca il rinnovamento. Il mondo che circonda e attraversa le chiese reclama nuova testimonianza. Le Valli non possono restare ferme con se stesse. Pinerolo richiede "una presenza evangelica nella città", così s'inizia con uno stand alla manifestazione "Pinerolo Primavera". Le liturgie si aprono ai laici: lettori al culto, studi biblici diffusi, incontri interecclesiastici e intergenerazionali. S'inventa (1973) il «Bollettone», una «Lettera circolare per le comunità delle Valli» con lo scopo di creare una visione unitaria, un'informazione globale, una possibilità di contatti ampia.

Se, tuttavia, negli anni Sessanta erano i laici a chiedere di essere più ascoltati, soprattutto i giovani e i lavoratori impegnati nei movimenti politici e sindacali, negli anni Settanta sono i pastori a chiamare i laici a una fattiva e continuata collaborazione. Si aprono, infatti, iniziative interessanti per i laici chiamati all'impegno in strutture di servizio, di animazione e per i "formatori". Nel 1976, fra l'altro appare un primo elenco, un "ruolo" di Predicatori laici a livello distrettuale, in attesa che la normativa in materia sia approvata dal Sinodo. I primi predicatori laici riconosciuti sono: Albert Lazier, Adriano Donini, Umberto Rovara, Dino Gardiol, Maria Barbiani, Ruth Tourn, Flavio Micol, Claudio Tron. Negli istituti, specie per anziani, e negli ospedali (il dibattito sulla CIOV ne rende conto) si apre la dialettica, spesso aspra, fra lavoro e vocazione da parte dei dipendenti. La scelta vocazionale trova un limite nelle condizioni di lavoro, che si denunciano come passibili di sfruttamento. Anche il linguaggio muta: il "vecchio" diventa anziano, l'assistenza si trasforma in diaconia, gli "asili" diventano case di riposo, il servizio una prestazione d'opera, l'educazione religiosa si preferisce come educazione in vista della fede e così via. I Convitti cambiano linea pedagogica, per esempio si afferma che occorre aiutare i ragazzi a trovare la loro identità e l'azione educativa consiste nel "non imporre un solo modello comportamentale come valore assoluto e sempre valido" (CD, 1-2 giugno 1975, a Luserna). Le cariche dentro gli istituti, inoltre, si dettagliano in compiti e mansioni con veri

contratti sindacali. Dal paternalismo e dalla beneficenza si passa al diritto all'assistenza. Sono parole che ritroviamo ancora oggi e che in quegli anni non erano di uso comune. La domanda è se oggi interpretano ancora la complessità che nel frattempo si è accumulata o non ci si debba interrogare come fece la Commissione Diaconale nella sua Relazione del 1973:

> Come valutazioni provvisorie possono valere le seguenti: una certa decadenza e stanchezza in molti dei nostri istituti non è solo logoramento naturale, ma coincide anche con lo spegnersi del discorso teologico che ne aveva accompagnato il sorgere. Il tramonto di un impegno individuale slegato dalla comunità e quindi il superamento del concetto di diaconia inteso nelle categorie teologiche del pietismo ha riproposto una nuova comprensione della responsabilità della chiesa in campo diaconale. Finché il vecchio discorso ha retto, anche le istituzioni hanno retto; la crisi è venuta su diversi piani e per diverse ragioni che però, non a caso, coincide con la fine di una teologia. Nel vuoto che si è così venuto a creare si è sviluppata gradualmente (quasi in maniera alternativa) la componente del rinnovamento tecnologico e istituzionale rappresentata emblematicamente dall'ospedale di Pomaretto. Vi è quindi un giudizio positivo da portare su questo impegno per la serietà e validità dei risultati che sono stati raggiunti sul piano tecnico. D'altra parte manca ancora un'idea direttiva più generale e in fondo ci siamo accorti che la gente e i membri di chiesa la richiedono; quello che richiedono è proprio la prospettiva teologica in cui si inserisca non uno ma tutti gli istituti. Questa prospettiva teologica non può essere quella espressa dall'alternativa: passare i nostri istituti allo stato o gestirli noi. Impostare le cose in questi termini vorrebbe dire fare un discorso o completamente introverso, perché comunque una nostra gestione non può prescindere dal contesto sociale, oppure dimissionario, perché un "passaggio allo stato" senz'altro è una pura e semplice dimissione e praticamente non farebbe che accentuare il processo di smantellamento delle valli.

In questo clima di cambiamenti desiderati, imposti, cercati o sperati, nel 1974 cade l'ottavo centenario di Valdo, personaggio da cui trae origine il movimento valdese nel XII secolo. Si inizia a parlarne nel 1972, quando moderatore è Aldo Sbaffi. La Tavola Valdese è allora composta da Franco Giampiccoli (pastore), Enrico Corsani (pastore), Marcella Gay, Giorgio Bouchard (pastore), Gino Conte (pastore), Marco Tullio Florio e Alberto Ribet (pastore). La Relazione della TV al Sinodo 1972 afferma che

> si tratta di una data convenzionale, visto che gli storici non possono stabilire con assoluta esattezza la data della conversione di Valdo. Ma è evidente che non si può passare sotto silenzio una simile ricorrenza". La Tavola Valdese, la Società di studi valdesi e la Commissione per la ristrutturazione delle biblioteche e degli archivi di Torre Pellice, di comune accordo, tracciano un programma di massima in cui si prevede: la ristrutturazione del Museo Valdese di Torre Pellice, allora situato nei locali attuali della Foresteria, con l'apertura di una nuova sala, dedicata al periodo medioevale e la creazione di un "museo delle Valli Valdesi.

E ancora, si prospetta la sistemazione di Archivi e biblioteche. Non manca l'idea di un Centro storico – culturale a Torre Pellice

> progetto sul quale una commissione ad referendum e la Tavola avevano già attirato l'attenzione del sinodo nel 1969; un centro che possa fornire a tutti gli studiosi di storia valdese, di storia della riforma e dell'evangelizzazione in Italia tutto il materiale necessario attraverso testi, documenti d'archivio e microfilm; un centro che d'altra parte dia particolare importanza alla formazione dei ministeri, ai corsi di aggiornamento teologico, all'organizzazione di convegni di studio o di categoria e via dicendo.

Il paragrafo relativo al Centenario di Valdo si conclude, infine, con queste riflessioni: "Del resto pensiamo che sia evidente a tutti che la celebrazione di un centenario non può essere soltanto una soddisfatta rievocazione storica, ma deve diventare occasione di riflessione e di impegno per la chiesa di oggi, per la sua testimonianza nel mondo moderno".

La Relazione al Sinodo del 1969, che aveva ispirato le linee d'impegno per il Centro, era quella della Commissione ad referendum sull'Istruzione secondaria che coinvolgeva anche i docenti del Collegio Valdese. Nel 1972 entra in opera la Commissione per il Centro storico culturale di Torre Pellice (TV, art. 37 degli Atti del Sinodo 1969). Nel 1973, tale Commissione, formata da Augusto Armand Hugon, Gino Costabel, Giorgio Peyronel, Enrico Peyrot, Giorgio Tourn (pastore), Valdo Vinay (pastore), presenta la sua disamina. È una relazione essenzialmente tecnica: spazio dei locali, ristrutturazione dell'esistente con criteri espositivi più moderni e così via. Due indizi, tuttavia, lasciano trasparire il dibattito interno che sicuramente è avvenuto. Il primo è una valutazione sulla ristrutturazione del museo storico che, si dice,

> ha indubbiamente carattere di priorità nell'ambito degli Istituti storici da sistemare, sia per il valore intrinseco degli oggetti e dei documenti che

esso contiene, sia per il grande interesse che esso presenta per i visitatori stranieri, sia per il carattere educativo che esso dovrebbe avere anche nei confronti della popolazione valdese, dei giovani soprattutto, come anche di visitatori italiani di diversa provenienza.

Il secondo indizio è la proposta, trattata solo in termini tecnici (dal tipo di pavimento della nuova sala alla disposizione degli ambienti ecc.), di un Museo etnografico relativo al territorio delle Valli, il che significa attrezzi di lavoro, oggetti di vita quotidiana, usanze e costumi: è un segnale che se si decide l'esposizione di quei materiali, ciò significa che stanno per scomparire.

In ogni caso, il centenario di Valdo fa riesplodere l'attenzione per la storia valdese, nonostante le critiche e le perplessità di chi ancora una volta auspica la concentrazione sull'impegno nel presente. Fra le molte Relazioni lette in proposito, una ben sintetizza le valutazioni che al suo compimento si sono fatte. Si tratta di quella del II Distretto (Piemonte – Liguria) in cui si afferma che tutte le chiese hanno celebrato con manifestazioni di ogni genere il centenario. Si scrive: «si ha dunque l'impressione di un impegno serio e sostenuto da parte delle chiese che, nel complesso, hanno risposto bene all'invito sinodale, segno che il centenario non è stato un'invenzione di pochi avallata dal sinodo ma non sentita dalla base, ma è stata una scelta tempestiva accolta con favore da molti». Fra gli aspetti positivi si segnalano: «il carattere non retorico-celebrativo delle manifestazioni, orientate più a cercare le linee di una fedeltà nel presente che a magnificare quella del passato … (e) l'introduzione di alcuni temi evangelici tipici del valdismo originario nella riflessione odierna della chiesa: povertà evangelica, predicazione itinerante, critica al "costantinianesimo" (cioè all'integrazione della chiesa nel regime politico-sociale dominante")». Fra le ombre si segnala il rischio di dar luogo «a molte rievocazioni e a poche decisioni». Altri aspetti negativi: la scarsa mobilitazione delle chiese (n.d.a. ma non c'erano state tante manifestazioni, citate poco prima?), che offre il pretesto per lamentare l'individualismo ancora praticato e l'incapacità a non sentirsi "corpo" ma tutt'al più un'associazione.

Nell'anno dell'ottavo centenario di Valdo, la Claudiana edita il primo volume della nuova storia valdese, curato dal professor Amedeo Molnár. Sempre nella Relazione del II Distretto si auspica che la casa editrice protestante non sia lasciata sola nell'opera di diffusione perché, si specifica,

> il problema non è culturale, ma vocazionale" perché "la continuità del valdismo può sempre meno poggiare su fattori di ordine sociologico, è tanto più necessario che ci si sforzi di incrementare tra i valdesi il senso di una continuità vocazionale di cui è parte integrante la conoscenza della no-

stra storia, cioè della testimonianza resa dalle generazioni di credenti che ci hanno preceduto.

Valdo, insomma, scatena di nuovo la domanda storica, non un semplice interesse quanto curiosità profonde sulle origini del movimento valdese. Questo accade anche grazie alla consapevolezza dei dirigenti che hanno proposto la riflessione su questa data fondatrice, una domanda storica che, tuttavia, non entra ancora nel merito di un'identità fondata nelle Valli valdesi, almeno fino agli anni Sessanta, sulla traccia di questa appartenenza, ma che ne getta i semi. La parola identità non è ancora di moda. Lo diverrà vent'anni dopo e dopo un altro centenario, quello del 1989, in ricordo del Glorioso Rimpatrio dei valdesi dall'esilio svizzero (1689). Alle Valli, i verbali della CD del 1973 riportano l'intervento del pastore Sergio Rostagno per la comunità di Pomaretto:

> La realtà è che noi non viviamo il centenario come una grande celebrazione della durata di pochi mesi, ma esso dev'essere un ripensamento di diversi anni. Forse sarebbe stato utile pensare già da tempo al tipo di partecipazione dei valdesi al centenario, in modo da non arrivare impreparati davanti al "bombardamento" che ci viene da ogni parte in particolare dall'Eco del Chisone (Altri giornali locali erano: Il Pellice, La Lanterna e Il Giornale di Pinerolo e valli). Alle Valli il centenario divenne un'affermazione d'identità contro quella che era ritenuta l'invasività cattolica, specie attraverso l'Eco del Chisone, che tutti leggevano, anche i valdesi, e che dettava, di conseguenza, usi e costumi. Divenne altresì un'occasione per discutere il significato della parola "testimonianza" nelle Valli valdesi e anche, per la prima volta (CD del 29-30 giugno, Perrero) scritto in un verbale, cercare il confronto "sulla nostra identità protestante" (Verbali CD- Perrero-1973).

Si discute, dunque, di storia negli anni Settanta, con l'impegno di ampliare la ricostruzione storica dell'epoca di Valdo. Tuttavia, il messaggio è più sottile, la storia dev'essere intesa sotto forma di un "operare nella storia", come scrive la Relazione al Sinodo del 1974. Ciò è necessario perché si sta manifestando «una nuova coscienza cristiana, che comporta assunzione di nuove responsabilità. È sorta una nuova dimensione della solidarietà umana, quindi nuovi spazi di servizio». A livello nazionale fa riscontro, in merito, la posizione delle Chiese Evangeliche in Italia (Fcei), nella sua seconda Assemblea, dal titolo "Gli evangelici italiani di fronte al paese negli anni 70", con relazioni introduttive dei pastori Giorgio Tourn e Paolo Ricca. La domanda principale che i protestanti italiani avrebbero dovuto porsi era il significato di un'identità protestante, come possibilità di

«alternativa evangelica alla chiesa di Roma», non perché il protestantesimo ponesse se stesso come tale, ma per chiarire come oggi «il dilemma decisivo non è tra fede ed opere, ma tra fede e incredulità, non è tra Bibbia e tradizione, ma tra Bibbia come documento e Bibbia come messaggio; non è fra salvezza per grazia e salvezza per meriti, ma fra salvezza interiorizzata e salvezza storicizzata». L'imperativo, era, in altre parole, seguire il Signore nella storia cioè nel proprio tempo di vita. «L'Evangelo, si scrive, è annunciato sempre in un ben determinato ambiente storico e deve incidere in questa realtà». Di conseguenza, il "nostro tempo" va conosciuto e se ne deve avere ampia e precisa informazione. Questo dunque era l'atteggiamento storico. Non rielaborazione del proprio passato, bensì analisi del presente contestuale. Come scrive la Relazione della TV al Sinodo del 1975: «La Chiesa valdese deve essere impegnata nella storia, là dove si lotta per la liberazione dell'uomo e dei popoli».

Il centenario, almeno da parte di chi più l'aveva proposto, era certo riuscito perché aveva aperto, come si legge nella Relazione della TV al Sinodo del 1974 «il problema del significato della testimonianza evangelica e valdese in Italia». Tuttavia, le valutazioni finali rilanciavano una grande sfida, contenuta nell'ipotesi, com'è scritto, di «un teologo valdese che opera nell'ambito della Società di studi valdesi» che la TV fece propria e cioè: i valdesi erano chiamati ad aprire un'altra pagina della loro storia facendo del proprio nome «un punto di riferimento se è legato a una ipotesi di comunità cristiana confessante». In questo senso, il richiamo alla "prima riforma" assunse tutta la sua pregnanza.

Fra i documenti di Accra, discussi a San Secondo il 15 febbraio 1976, su Battesimo, Eucarestia e Ministeri e la storia complessa di un popolo chiesa che si ricollegava a Valdo di Lione, dove e come potevano riconoscersi le Valli valdesi? Davvero la storia poteva "servire" al risveglio dello slancio evangelistico «così caratteristico della sua storia antica e di quella della fine dello scorso secolo, quando si andavano formando le comunità evangeliche nel nostro paese», come recita l'invito della Relazione della TV al Sinodo del 1975, dimenticando peraltro che in mezzo era anche passata una storia di resistenza armata? Il decennio, in ogni caso, si chiuse con l'apertura di un fronte arduo e complesso con lo Stato. Il presidente del Consiglio Giulio Andreotti, nel 1977, aveva dato l'annuncio in Parlamento di voler dare sollecito inizio alla procedura del comma terzo dell'art. VIII della Costituzione, riguardante le Intese con i valdesi. Sul fronte interno, da un lato si gioisce per la tenuta delle strutture organizzative della chiesa (CED 1978), che "sembrano aver mantenuto la loro coesione ed essersi anzi in alcuni casi rafforzate in quanto rappresentano un elemento di chiaro riferimento per tutti i credenti impegnati e periferici". Ma subito si teme che questo possa significare

troppo spirito di conservazione: un dilemma che nel ventennio degli anni Sessanta e Settanta accompagnerà sempre ogni dibattito del mondo valdese delle Valli e anche del mondo italiano evangelico.

Alle soglie degli anni Ottanta, come afferma la Relazione della TV al Sinodo del 1978, s'intravvede un "Tempo di giudizio e un tempo di speranza" e nelle chiese «un tempo di dialogo e di ricerca», mentre sempre di più si riproporrà la complessità psicologica dell'individuo, nei due decenni precedenti descritto e soffocato invece sotto un linguaggio politico e missionario che reclamava la responsabilità collettiva della chiesa e della comunità di appartenenza. Qualche sintomo di questa futura complessità si legge nella Relazione della CED (Commissione esecutiva distrettuale, erede, come sigla, della precedente CD) del 1977 e anche in quella del 1978 (Erica Cavazzani, Augusto Armand Hugon e Dino Gardiol). Nel 1977 compare l'invito a ricordare che "siamo uomini ed il cuore umano è più complesso dei programmi. Non sarà dunque scandaloso rilevare, laddove vi siano, compromessi ed interessi inespressi che non hanno riferimento all'Evangelo. Tutti diciamo di cercare il rinnovamento della chiesa, ma non di rado cerchiamo noi stessi ed un nostro piccolo soddisfacimento". Nel 1978 troviamo un lungo paragrafo intitolato "vita morale", che noi oggi definiremmo appartenente all'ambito della "soggettività". Si deplora che non se ne parli, che sì, qualche incontro sull'etica cristiana s'è tenuto, ma non si è sviscerata bene la questione.

> C'è stato un tempo in cui scuole domenicali, catechismi e prediche ricordavano all'uomo la sua fragilità ed il pericolo del peccato: l'invidia, la malvagità, la disonestà, la lussuria, la bestemmia, l'ubriachezza, la maldicenza... Oggi nessuno più parla di questi problemi ed anzi si assiste nella stampa, nella radiotelevisione, nel cinema, ad un progressivo accoglimento e a un lento assuefarsi ai nuovi costumi, alle parolacce, alle oscenità. Chi si pronuncia in senso critico, è considerato per lo meno repressivo. Nelle chiese, il peccato contro cui si predica è quello sociale, e di rado si sente parlare di quello singolo e personale, mentre intanto al di fuori i confini della cosiddetta moralità comune, che dovrebbe regolare la convivenza civile, diventano sempre più elastici. Siamo evidentemente lontani da un certo tipo di puritanesimo e di perbenismo protestante; ed anzi, forse il moralismo che ne è nato e che ha dominato a lungo nella vita delle chiese, ha finito per sconfiggere la morale, quella onesta e giusta, e così quelli che erano e sono tuttora principi validi di vita sono chiamati tabù (e come tali ridicolizzati e da distruggere); abbiamo il tabù del sesso, della proprietà, dell'educazione, anche quello della pulizia personale e via dicendo. Senonché, il chiamare tabù quelli che si debbono considerare ancora validi punti di riferimento nella vita morale, non è altro che un trucco o un alibi: infatti

esiste una differenza tra il bene e il male sul piano etico, ci sono delle cose che si possono fare ed altre che non si devono fare. Ma di tutto questo chi parla oggi ai nostri bambini, ai nostri ragazzi, ai giovani, ed anche agli adulti? Forse che la chiesa ha delegato per questo compito le compagnie, i giornalacci, gli spettacoli cinematografici?

5. Anni Ottanta.

La lettura continuativa delle Relazioni delle Conferenze Distrettuali permette di cogliere le costanti tematiche di un periodo. Le Relazioni costituiscono un Diario della vita di chiesa delle Valli valdesi, in seguito anche metodista. Negli anni Ottanta le Valli, sembrano centrali a se stesse. Si parla, infatti, di "Valli" in quanto tali, di «deculturalizzazione delle valli» (CD del 1979), piuttosto che di chiese delle Valli o di territorio delle Valli valdesi. Queste piccole sfumature di linguaggio sono indizi significativi se sono interpretati come tracce di un bisogno di capire la propria identità, parola che appare per la prima volta per iscritto già nella Relazione della CD del 1979 (pastore Renato Coïsson, Gian Carlo Bounous, Lidia Gardiol): «La crisi delle nostre comunità è una crisi di identità. Cosa vuole dire essere credenti oggi nella nostra società dei consumi?». Anche la TV nella Relazione al Sinodo del 1981 ne assumerà, con il Mezzogiorno, la centralità, sud e nord come territori di «ampia attenzione». Si riportano dati e considerazioni già espresse altre volte dalla CD che descrive il «peso specifico del popolo valdese» in termini, ancora una volta, sociologici: numero dei comuni, maggioranza dei valdesi o meno, pendolarismo, ecc. «La vita nei comuni a egemonia valdese è ad oggi caratterizzata da una certa compattezza e da una certa omogeneità di comportamenti: questo fatto è probabilmente dovuto al tenace persistere delle tradizioni contadine e non costituisce di per sé garanzia di avvenire».

Ancora una volta la "compattezza" invocata sul piano ideale come «comunità confessante» suscita perplessità e in fondo anche disvalore sul piano della realtà antropologica, perché la lettura delle "Valli" oscilla sempre nel rimbalzo fra categorie politiche e categorie teologiche.

È del 1988 il "Questionario sulla vita delle chiese" detto check-up. Il suo obiettivo è fare la fotografia dell'esistente, riportata in un denso documento. Le voci del suo indice sono: la predicazione, il ruolo del pastore, la catechesi, la diaconia (pesante e leggera). Un capitolo nuovo è dato dai turisti che premono con domande di conoscenza. Segue un lungo elenco di "problemi" che in realtà sono sempre gli stessi denunciati dagli anni Sessanta (e intanto sono passati vent'anni) e sempre riportati sotto forma di dati numerici: scarsità di partecipazione alle at-

tività della chiesa, emorragia dei membri di chiesa, mancanza di coralità nell'impegno verso l'esterno. La «strategia delle Valli valdesi», come ricorda anche la CD del 1983, è sempre e solo messa prioritariamente in relazione, in qualche modo anche risolta, attraverso l'idea dell'evangelizzazione e quest'ultima, a sua volta, non trova connotazioni specifiche nel territorio dove dovrebbe attuarsi, ma si rifà a documenti sinodali e ad articoli della stampa protestante. In altri termini, non è declinata nella specificità del luogo, ma inquadrata in una definizione "politicamente corretta" che, tuttavia, mal si adatta a un territorio, come le Valli, che nel corso dei secoli sono diventate emblematiche per altri motivi, diversi dalla semplice evangelizzazione: la resistenza, il rifiuto di forme di autorità che negano la libertà di coscienza, la difesa, anche in armi, del proprio spazio di vita. In rapporto al check up troviamo anche, nella Relazione della Commissione d'esame sull'operato della CD del 1988, un paragrafo foriero di tempi futuri, seme o sintomo, traccia o lampo di preavviso per ciò che avrebbe occupato molti dibattiti dei decenni successivi fino all'oggi. È intitolato «Meno "cattedra", più relazione». Vi si commenta:

> Una sensazione è che emergano forti necessità sul piano relazionale. La vita delle chiese non si esaurisce nelle iniziative che piovono dall'alto, ma necessità di una tessitura costante di rapporti personali: un esempio può essere la richiesta di più visite pastorali, ma noi riteniamo che questo in realtà sia un preciso compito di ogni membro di chiesa e non solo del pastore (la visita può essere anche quella dell'anziano), il bazar può essere un'iniziativa di aggregazione e anche di formazione, al di là di un'occasione prettamente economica. Riteniamo che l'attenzione al rapporto umano, alla vita di relazione, alle necessità simboliche e liturgiche, al complesso della psicologia delle persone, non rappresenti un appiattimento della dialettica interna, ma, anzi consenta l'espressione delle convinzioni di ognuno nelle forme e nelle consuetudini che gli sono più congeniali.

Tuttavia, le analisi, ancora pregne di linguaggio politico di vent'anni prima, con la meta della comunità confessante da un lato e l'incalzare di un'altra parola chiave degli anni Ottanta: evangelizzazione[12] dall'altro, pur con qualche intuizio-

[12] Lo scoppio della parola evangelizzazione non avviene solo in ambito protestante. Nel 1979, anno anche del Patto globale di integrazione valdometodista, l'urgenza di una campagna di evangelizzazione è sostenuta dal Consiglio Ecumenico delle chiese (Cec), presieduto dal pastore Philip Potter che afferma: «L'evangelizzazione è il tema ecumenico per eccellenza». E già tre anni prima, nel 1975, a Nairobi, l'Assemblea Cec ha fra i suoi temi centrali: «Confessare Cristo oggi». Sempre nel 1979, i vescovi latinoamericani sono riuniti nella loro Conferenza annuale a Puebla, intorno al tema: «Evangelizzazione nel presente e nel futuro». Questi riferimenti

ne sulla necessità di affrontare un dibattito identitario, si perdono nell'ossessione del ripiegamento: paura di non realizzare il risveglio degli anni Sessanta e paura di vivere solo nella tradizione.

In ogni caso, la Relazione del 1981 è la prima ad abbozzare una lettura in termini culturali ampi delle Valli. Le Valli, si commenta, possono giocare il loro avvenire sulla base di diverse ipotesi: terra dei ricordi, retrovia della diaspora evangelica, terreno privilegiato per una sperimentazione di vita protestante in Italia. La proposta finale, tuttavia, indica la via nel riaggregare il popolo valdese alla chiesa,

> allo scopo di poter parlare all'Italia e partecipare in prima persona ai processi di trasformazione della società in Piemonte come in Sicilia. In altri termini, si tratta di ricostruire una chiesa di massa qualificata da alcuni momenti confessanti. Ciò significa: a) vivere la comunità cristiana con quella parte della popolazione valdese che professa apertamente la sua fede; b) gestire la realtà socioculturale del popolo valdese, assumendosi la responsabilità della sua storia e del suo presente; c) evangelizzare sia all'interno dell'area culturale valdese, sia al suo esterno.

Non è un caso che le Valli interroghino attraverso l'immagine globale che offrono di sé. Gli anni Ottanta sono un decennio in cui il turismo, italiano e straniero, aumenta la curiosità per questo territorio, grazie anche ai progetti di recupero e valorizzazione patrocinati dall'Unione Europea. La loro visibilità appartiene al decennio successivo, ma la loro ideazione ha radice negli anni Ottanta, specie dopo il terzo centenario del Glorioso Rimpatrio (1689-1989) che ha destato attenzione proprio per la storia particolare dei valdesi. Inoltre, sempre di più – e lo ricorda anche la CD del giugno 1983 – l'informazione e la comunicazione sono le nuove frontiere della società del tempo, sempre più in balìa delle immagini, piuttosto che nella coerenza fra azione e pensiero. Gestire l'immagine non è mai facile, perché impone un confronto con piani interpretativi simbolici, spesso impalpabili e inconsci. L'istituzione che più sperimenta questo incontro – scontro è la Foresteria di Torre Pellice, sulla quale ricade la responsabilità di essere un primo punto di riferimento e di accoglienza sul territorio e, subito dopo, è tutto il quadrilatero valdese di via Beckwith, sempre a Torre Pellice, con il Museo, la Casa valdese, il Collegio e la Biblioteca a essere visibilmente percepito come qualcosa di speciale per i visitatori. Di qui partirà anche la ristrutturazione proposta per il centenario del 1989.

---

sono contenuti nella Relazione della TV al Sinodo del 1979, dove si scrive, fra l'altro: «la chiesa esiste per l'evangelizzazione».

6. 1989: Terzo Centenario del Glorioso Rimpatrio.

La Relazione della TV al Sinodo 1986 così afferma:

> La Tavola vorrebbe segnalare a tutta la chiesa una iniziativa di grande respiro assunta dalla Società di Studi Valdesi, iniziativa a cui la tavola ha ritenuto di dover dare la propria adesione: si tratta di preparare fin da ora una adeguata rivisitazione degli avvenimenti che portarono la comunità valdese, schiantata ed espulsa nel 1686/87, a ritornare in Italia, salvaguardando, così non solo la continuità storica e teologica del nostro Protestantesimo, ma creando anche un rapporto originale e fecondo con la grande Europa democratica che proprio allora stava nascendo. Ricordare e rivendicare questo intreccio d'Italia e d'Europa, di protestantesimo e di democrazia, di fede evangelica e di costruzione di una società aperta, significa certo accettare il Giudizio sulla nostra storia, ma significa anche formulare delle ipotesi nuove sul nostro futuro e sulle nostre responsabilità. La Tavola si augura, dunque, che l'iniziativa della SSV susciti un ampio dibattito teologico e culturale nella nostra chiesa, e venga poi sostenuta da tutti con cordialità e riconoscienza.

La proposta, che coinvolgerà chiese, distretti, associazioni culturali, enti locali, la Regione Piemonte ecc., prenderà forma in una progettualità diffusa e puntuale, coordinata dalla SSV e dal Comitato per il Centenario. Una delle sue realizzazioni più importanti sarà il nuovo Centro culturale oggi Fondazione con la relativa ristrutturazione del Museo, della Biblioteca e degli Archivi. Fu una grande operazione di riordino della memoria storica, con la consapevolezza che, se storia e memoria sono due dimensioni diverse della ricostruzione del passato, il discorso storico, con la sua narrativa e la sua "rappresentanza", nel senso inteso da Paul Ricoeur di «aspettativa, connessa alla conoscenza storica, nei confronti di costruzioni che costituiscono ricostruzioni del corso passato degli avvenimenti»[13], avrebbe potuto recuperare un profondo significato del legame fra chiesa e popolo alle Valli, in quel territorio dove queste due entità avevano sempre coabitato in tensione dialettica.

Non ci dilungheremo nell'analisi di questo evento del 1989. La bibliografia in materia è ampia e interessante, tesa fra due poli. Da un lato, mentre il Centenario si va organizzando, parallelamente si svolge un dibattito interno non tanto sul valore della storia, quanto sulla necessità della preponderanza di una competenza biblica, che tutte le CD lamentano. Per tutte, citiamo la CD 1988 (pastore

[13] RICOEUR 2003, p. 396.

Bruno Rostagno presidente, Carla Beux Longo vice, Silvana Marchetti segretaria, Nora Ricca e Aldo Lausarot membri), in cui si afferma: «la lettura biblica dovrà essere una pratica costante del membro di chiesa... Per molti valdesi di oggi la conoscenza biblica si riduce a qualche vaga riminiscenza di averne una conoscenza lacunosa. In questa situazione lo studio biblico non può più limitarsi a rispondere a un'esigenza di approfondimento, ma deve porsi come obiettivo di risvegliare l'interesse per la Bibbia e di comunicare quei riferimenti biblici essenziali che sempre poi vengono a mancare». Si propongono, pertanto, studi biblici per tutti e a tanti livelli: il primo per raggiungere chi non legge del tutto la Bibbia, il secondo con materiali di studio biblico per coloro che «non hanno gli strumenti culturali per poter partecipare a un dibattito critico», il terzo per «dare spazio alla critica e al confronto di interpretazioni».

Questa diversificazione dell'offerta dello studio della Bibbia, infine, non dovrebbe «trascurare le persone che desiderano semplicemente ascoltare una buona spiegazione di un testo».

Un altro tema sul quale non ci dilunghiamo perché meriterebbe una ricostruzione storica a sé è quello della Pace, portato avanti in particolar modo dalla "Commissione pace e disarmo" del Pinerolese e riassunto nel libretto *Pace perché.*

Alla fine di questa lunga disamina delle Relazioni proposte nelle CD del primo Distretto detto delle "Valli valdesi" si impongono molte considerazioni. Ne proporremo alcune in modo forzatamente sintetico e selettivo, in attesa di comparazioni e approfondimenti, nel contesto della più ampia ricerca segnalata all'inizio di questo scritto. La complessità del periodo è tale che richiederebbe, prima di arrivare a una lettura globale, una ricostruzione per filoni tematici, per esempio: la storia della CIOV, la storia dell'assistenza divenuta diaconia, la storia delle organizzazioni giovanili e così via. Poiché abbiamo dato rilevanza, tuttavia, alla rappresentazione delle Valli valdesi, apriremo il confronto su questi temi, ponendo anche un corrispondente "nodo" per l'oggi. Se la storia, infatti, scaturisce sempre da una domanda del presente, confermandosi, nella sua essenza, come dice Jacques Le Goff «un mutamento orientato»[14], essa richiede rielaborazioni continuative per essere compresa nel suo significato più profondo e dar radice a chi ne è erede oggi. Ci sembra che l'ultimo cinquantennio stia racchiuso nel silenzio, che si tema di parlarne. A chi scrive sembra di rivivere la reticenza degli anni in cui il libro di Jean Pierre Viallet, edito dalla Claudiana nel 1985, su *La chiesa valdese di fronte allo stato fascista*, portò alla luce grandi e appassionati dibattiti. I protagonisti del trentennio da noi esaminato attraverso le CD di

---

[14] LE GOFF 1982, p. 173.

quegli anni sono ancora in gran parte non solo viventi, bensì impegnati nelle chiese. Sarebbe interessante, in vista anche di una trasmissione intergenerazionale, aprire un confronto sincero su quei movimentati decenni.

Se dovessimo riassumerli con un titolo di compendio, gli anni Sessanta non potrebbero che essere il decennio che ha rifondato lo stile, il linguaggio e la predicazione della chiesa valdese. La Relazione della TV al Sinodo del 1969 ne fa fede. Il linguaggio che allora irruppe nei dialoghi e nelle Relazioni e che spesso contrappose, in conflitti anche aspri, i membri di chiesa è ancora, nei suoi fondamenti, quello di oggi. A volte, tuttavia, nasce la sensazione, a una lettura continuativa delle Relazioni, almeno fino all'inizio degli anni novanta, che tale modo di esprimersi, pur valido nei valori che esprime, sia invece piuttosto inefficace a interpretare una complessità di vita, sociale e individuale, che nel frattempo è andata crescendo.

Questo è particolarmente visibile proprio sul tema delle Valli valdesi. Negli anni Sessanta e, almeno fino a qualche lustro fa, esse sono state lette solo o prevalentemente con categorie politiche o sociologiche. Di conseguenza, è stata data rilevanza ai dati sull'occupazione, alla percentuale dei disoccupati, alla chiusura di industrie e spazi lavorativi. In altre parole, non c'è stata Relazione che non abbia insistito sul depauperamento delle Valli, che è certo stato (ed è) nei numeri dell'economia. Tuttavia, questa fotografia di depauperamento, accompagnata anche da politiche di amministrazione locale che ne hanno fatto bandiera, ha creato una rappresentazione delle Valli basate sulla "carenza" , su uno stato di bisogno permanente. Si è sottolineato con enfasi solo questo polo: carenza, bisogno, popolazione ormai anziana. Perché non cimentarsi anche in altre letture che utilizzano categorie diverse da quelle politiche? L'«eccesso» di politica (il famoso binomio fede-politica è sempre latente) ha lasciato in disparte il confronto con altre scienze umane che forse avrebbero meglio interpretato i comportamenti degli indigeni valligiani, la loro mentalità e anche le loro riserve di resistenza a ciò che tentava di livellarli sul piano culturale ed emarginarli sul piano economico.

Gli esempi in merito potrebbero essere molti. Ne ricordiamo solo uno. Negli anni Ottanta, prima delle celebrazioni del terzo Centenario del Glorioso Rimpatrio, chi scrive ha indagato la memoria valdese della storia[15], scoprendo, nella cinquantina di incontri tenuti nelle riunioni quartierali delle Valli valdesi[16], che i membri di chiesa di queste periferie dimostravano il loro essere credente attraverso gesti identitari di appartenenza alla chiesa valdese. La memoria collettiva ri-

[15] PEYROT 1990.

[16] Le riunioni quartierali sono incontri che si tengono nelle borgate delle Valli valdesi per discutere temi biblici e d'attualità.

sultava dalla somma di queste ripetizioni singole: racconti, ricordi di dove si era proclamato il proprio essere valdese (ospedale, da soldato al fronte, magari anche all'osteria) e la dimostrazione di una memoria che come "ganci" aveva versetti biblici e nomi o eventi della storia valdese. Questa memoria era un grande bacino latente di resistenza perché di resistenze davvero vissute era stracolma (persecuzioni, condizioni di vita dure, nazifascismo). Sembrava aspettasse qualcuno o qualcosa che la legittimasse non solo nel racconto autorizzato in quegli incontri, ma sul piano della fede personale, semplice se si vuole, ma autentica e agganciata alla propria storia collettiva. Così il XVII febbraio, festa molto contestata dai sostenitori di una chiesa solo confessante, in quegli ambiti, si riproponeva come simbolo laico di identità che tuttavia apriva l'occasione al dirsi credente-valdese. La natura dell'identità, infatti, «non è quella di un unico filo, quanto piuttosto di una corda lentamente e pazientemente intrecciata, che si snoda anche attraverso fasi di lungo e sanguinoso conflitto. È composta così dall'avvolgimento di più fili, ciascuno dei quali appartiene a una propria storia, più o meno strettamente connessa ad altre nello spazio e nel tempo"»[17]. Questa corda si rafforza se si rendono visibili i nodi da slegare e magari da ri-legare di nuovo. Invece s'indebolisce se si recidono con taglio netto.

La lettura dell'identità non è un atto di fede, ma uno strumento per meglio comprenderla. Nel trentennio considerato l'identità, categoria culturale da spiegarsi con categorie suggerite in primo luogo dall'antropologia e dalla psicanalisi, è stata letta solo ed esclusivamente con categorie politiche. Queste a loro volta implicavano, in forme certo non esplicite, ma ugualmente forti, dei giudizi su comportamenti ritenuti frutto di cattolicizzazione o di secolarizzazione, processi che non hanno reso conto, secondo noi, della complessità che molti membri di chiesa, non identificati nei due schieramenti politici principali, definiti allora "destra" e "sinistra", stavano attraversando. La via antropologica alla comprensione delle comunità non è mai balenata, o meglio, non è stata considerata rilevante per la sua comprensione. Si sono usate categorie politiche che hanno trionfato, ma non altre prese ugualmente dal mondo che ci circonda. Perché? La pressione del linguaggio di quel tempo e le categorie interpretative dell'estremismo politico hanno operato una pressione fortissima anche sul linguaggio ecclesiastico e forse teologico.

Gli anni Settanta furono ben rappresentati, in questo contesto, dal libro di Giorgio Tourn, *Una chiesa in analisi. I valdesi di fronte al domani*[18], edito nel 1973. È un libro di cui si consiglia la lettura anche oggi perché l'analisi che

[17] BODEI 1995, p. 41.
[18] TOURN 1973.

l'autore fa della chiesa valdese allora dimostra la sua stupefacente preveggenza, nel senso che le sue domande e le sue linee di possibili cammini si sono o avverate o consolidate nel futuro ormai anche quello già diventato passato. Tourn, ricostruendo la storia dell'impegno generazionale dei valdesi, arriva agli anni Sessanta, quando «le chiese valdesi si smarrirono in un labirinto di falsi problemi, di tragici dilemmi»[19], mentre il Sinodo «rovesciava sulle comunità la responsabilità di fare le scelte che non osava fare, sperava in qualche modo che spontaneamente sorgessero quelle iniziative che non si sentiva di attuare»[20]. Tourn individua alcuni dilemmi che travagliavano i conflitti delle comunità: fra distruggere e conservare, fra fede individuale e testimonianza collettiva della chiesa, fra verticale (rapporto con Dio) e orizzontale (rapporto con gli uomini), fra teologico e sociologico. «Quello che i credenti, dice ancora Tourn, avvertono come una divisione, una frattura, è una realtà molto più grave, è la solitudine all'interno di un complesso di rapporti e di cose che non si capiscono più»[21].

Infine, Tourn paragona la situazione delle comunità valligiane a una serie di cerchi concentrici,

> di aree religiose diverse ma collegate. All'esterno una massa di fedeli, valdesi per educazione religiosa ricevuta, ma poco al chiaro sui fondamenti teologici di una fede evangelica, cioè protestanti in senso religioso, riformati per tradizione più che per scelta, genericamente legati alla chiesa in alcuni momenti particolari della vita, ma non partecipi delle sue scelte. In un secondo ambito un gruppo di credenti evangelicamente maturi, impegnati nella riflessione spirituale e nelle attività, coscienti della propria appartenenza alla comunità protestante sia pure con espressioni religiose e teologiche diverse. Infine una esigua minoranza di fratelli, generalmente più giovani, interessati ad una revisione della propria fede e testimonianza nel tempo presente, un manipolo di "inquieti" in ricerca[22].

Tourn individua, per uscire da questa *impasse*, tre soluzioni possibili: una crisi che porti alla comunità confessante con l'appoggio esplicito agli "inquieti" con il rischio di far sorgere una setta e non una chiesa; avvallare le esigenze genericamente religiose dei membri di chiesa oppure – ed è l'ipotesi proposta dall'autore – «incamminarsi verso una comunità confessante attraverso una chie-

---

[19] Ivi, p. 27.
[20] Ivi, p. 26.
[21] Ivi, p. 51.
[22] Ivi, p. 82.

sa neo-riformata»[23]. In altre parole, aiutare i credenti a edificare evangelicamente la propria fede nell'ambito di una "casa comune". Edificare, spiega Tourn, «non significa "far del bene" ad un singolo, consolarlo nelle prove, ravvivare la sua pietà personale ma costruire qualcosa, come quando l'apostolo Pietro paragona la comunità ad una casa e pensa proprio a questo aspetto della vita cristiana: un crescere insieme, un realizzare qualcosa di comune che va oltre la realtà singola»[24]. Tourn, tuttavia, dava rilievo anche a dimensioni che sarebbero diventate rilevanti nei decenni successivi fino ad esplodere in fine secolo Novecento e a diventare dominanti nel presente. Egli parlava di un senso della vita che la teologia moderna, concentrata spesso troppo sul collettivo e sulla ricerca della giustizia sociale, non colmava e così pure invitava a pensare che «la fede non è però soltanto pensiero, ha altre forme di espressione: quello che definiamo comunemente come pietà in tutte le sue forme e l'etica, cioè il comportamento»[25].

Tourn scrive un libro da studiare e così si farà. Tuttavia, ciò che sarà ripreso con più fortuna nelle Relazioni di ogni assemblea collettiva o nei convegni o nei gruppi di lavoro, sarà la sua teoria dei "cerchi concentrici", spogliata delle domande e dalle altre dimensioni di vita ecclesiastica e personale, non meno importanti, da cui egli l'aveva circondata. Di conseguenza, per tutto il trentennio rimane costante la necessità di fare una "missione interna" alla chiesa (CD, Villar Pellice, 13-14.06.1987), mentre serpeggia, specie dalla seconda metà degli anni Ottanta, la paura di "un ripiegamento" (CD, Maniglia, 08.06.1986) rispetto alla riforma della chiesa e alla sua capacità di avere un progetto di evangelizzazione comune. I "cerchi concentrici" si ritrovano sotto altra forma, ma in fondo con lo stesso carattere, nel check-up del 1988 e nella proposta di studi biblici della CD, sempre del 1988.

Tourn fotografa, infine, nel suo libro, la complessità dinamica di una chiesa, per usare ancora un binomio[26] di sua creazione, che è anche popolo e che come tale si legge in una storia dai contorni ben definiti, raccolti sotto il titolo di valdesi. Dirsi valdesi significa dover per forza recuperare la forza contenuta in otto secoli di storia, una storia che è ancora visibile nelle tracce del paesaggio abitato dai valdesi delle Valli. La memoria trasmessa della resistenza valdese è stata una grande operazione educativa che ha formato molte generazioni, per lo meno a partire dal 1848, quando l'emancipazione civile concessa da Carlo Alberto aveva imposto un ripensamento alle strategie valdesi nella penisola italiana.

23 *Ibid.*
24 Ivi, p. 96.
25 Ivi, p. 107.
26 TOURN 1977.

Una dimensione importante fu allora quella dell'evangelizzazione – questo andare al di fuori di se stessi per restare se stessi – per testimoniare la propria fede, un "movimento" ben sintetizzato dal famoso detto di Charles Beckwith, «o sarete missionari o non sarete nulla». Tuttavia, sempre da questa data inizia una dialettica fra le Valli e il resto d'Italia che divide le comunità, fra chi insiste nel diventare italiano e chi vuol restare valdese, una dialettica che può essere riconosciuta, anche ispirata, da questo conflitto ottocentesco, nello stesso trentennio esaminato. Pronunciato con parole nuove, politiche o teologiche, non ha risolto questa specificità delle Valli, contenitore naturale della storia valdese che sparisce anche come insegnamento presso la Facoltà di teologia nel 1979, quando il prof. Giovanni Gonnet, docente di storia valdese, va in pensione, in base all'art. 33 del Regolamento, al compimento del settantesimo anno di età. La storia valdese sarà integrata, proprio come nei dibattiti trascorsi e in corso, nella più ampia storia della chiesa, affidata al prof. Paolo Ricca.

La consistenza delle Valli, tuttavia, perde spessore se la loro identità non è legata alla storia. Senza la loro storia le Valli rischiano lo smantellamento psicoculturale, quel vasto humus che permette la crescita e l'alimentazione dei semi dei valori più importanti per l'espressione morale dell'individuo, compresa la consapevolezza della propria fede. Negli ultimi vent'anni è scoppiato ovunque il dramma identitario. La diversità reclama il suo riconoscimento, diventa un diritto, così come si riconosce che solo un rafforzamento consapevole degli stili culturali può essere foriero di educazione civica e giustizia sociale. Mentre nelle Relazioni sinodali, per esempio, si presta attenzione al sud come area specifica, si dimentica la specificità delle Valli che forse dovrebbero recuperare – ma c'è ancora tempo? – la responsabilità della propria storia come missione evangelica. La responsabilità della propria storia non è compiacimento identitario e anche i protestanti danno sostegno a molte cause che la comprendono, con progetti dell'otto per mille o con altre forme di solidarietà. Perché invece non è stato riconosciuta, nei fatti, questa necessità progettuale per il territorio delle valli valdesi? Essere responsabili della propria storia crediamo sia un compito specifico per le Valli valdesi, come altrove accogliere i migranti, perché solo dentro questa dimensione esse possono recuperare il loro spirito di testimonianza evangelica da un lato e dall'altro, nella consapevolezza della propria complessa identità, anche la dignità della loro cittadinanza.

Bibliografia

Abbreviazioni:

CD, Conferenza Distrettuale
CED, Commissione Esecutiva Distrettuale
CIOV, Commissione Istituti Ospitalieri Valdesi
FGEI, Federazione giovanile evangelica italiana
FUV, Federazione Unioni Valdesi
G.E., Gioventù Evangelica
SSV, Società di studi valdesi
TV, Tavola Valdese

BODEI R. 1995, *Libro della memoria e della speranza*, Bologna, Il Mulino.

GINSBORG P. 1989, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi.

HUIZINGA J. 1993, *Le immagini della storia. Scritti 1905-1941*, Torino, Einaudi.

LE GOFF J. 1982, *Storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1982.

LEVI F. 1984, *L'idea del buon padre. Il lento declino di un'industria familiare*, Torino, Rosenberg & Sellier.

MEILLE W. 1978, *Il Risveglio del 1825 nelle valli valdesi*, Torino, Claudiana.

PEYROT B. 1990, *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, prefazione di L. Passerini, Bologna, Forni.

RICOEUR P. 2003, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Cortina.

ROSTAN M. 2008, *"Tutto quello che la tua mano trova da fare"*, Torre Pellice – Torino, Centro culturale valdese – Claudiana.

SALVADORI M. 1976, *Storia dell'età contemporanea*, Torino, Loescher.

TOURN G. 1973, *Una chiesa in analisi. I valdesi di fronte al domani*, Claudiana, Torino.

TOURN G. 1977, *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Claudiana, Torino.

Raccontare i valdesi: esperienze e sfide della divulgazione culturale

NICOLETTA FAVOUT*

I valdesi, la loro storia e le chiese odierne attirano ogni anno migliaia di visitatori da varie parti del mondo, interessati ad approfondirne la conoscenza, tra mito e realtà.

Da circa quindici anni, presso la Fondazione Centro Culturale Valdese, vi è un ufficio di accoglienza, servizi educativi e visite, che opera per l'insieme dei musei e luoghi di memoria delle Valli valdesi; un piccolo osservatorio dei movimenti di visitatori sul territorio, ma anche delle immagini di chi accoglie e sceglie contenuti e linguaggi per rappresentare, oggi, una comunità storica, di fede, culturale e territoriale.

In questa relazione cercherò di fornire alcuni spunti di riflessione sulle sfide del "raccontare i valdesi", a partire dall'esperienza dei servizi educativi operanti nel Sistema museale eco-storico delle valli Valdesi, negli anni dal 1999 al 2015.

Ringrazio la Società di Studi Valdesi dell'invito a partecipare al convegno e ai relativi atti con un intervento sugli aspetti teorici e pratici del lavoro di divulgazione culturale. È un'importante occasione di riflessione per un settore in costante confronto con le "identità valdesi tra passato e presente", che ritrova, in molti dei saggi qui raccolti, termini e definizioni ricorrenti nelle proprie esperienze narrative.

Raccontare i valdesi in ambito museale.

Descrivere in un tempo limitato una realtà articolata e complessa come quella delle Chiese valdesi e del Protestantesimo in generale, racchiude diverse problematiche. I punti di vista, gli elementi chiave, le vicende storiche e le caratteristiche contemporanee sono molteplici, e qualsiasi scelta prevede una loro riduzione. Raccontare una storia secolare, un gruppo sociale, una confessione reli-

* nicolettafavout@gmail.com

giosa, presenta spunti per un ampio dibattito tra quali argomenti includere e quali escludere dalla narrazione.

Le stesse problematiche si presentano in ambito museale. Presso i musei e luoghi di memoria delle Valli valdesi si accolgono ogni anno migliaia di visitatori, con competenze e interessi molto variegati. In uno spazio di tempo breve come quello di una visita guidata, la quantità di nozioni è giocoforza molto limitata. Quali sono dunque i criteri con cui è stato impostato il lavoro dell'accoglienza nei musei in questi anni e quali i risultati valutabili?

L'attività svolta nell'ambito dei servizi educativi si è andata strutturando intorno ad alcuni assunti di base, descritti in breve negli atti del Convegno *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*[1]. Tre elementi si possono ricordare, riflettendo in particolare sul rapporto tra identità, rappresentazioni e divulgazione culturale: la volontà anzitutto, come enti ecclesiastici e culturali, di organizzare direttamente e professionalmente l'accoglienza di visitatori e visitatrici interessati al proprio patrimonio. Una scelta non così scontata in ambito museale e un'importante occasione di investire energie e risorse nelle modalità di interpretazione e comunicazione.

Altro elemento di interesse è la condivisione dell'attività narrativa attraverso una rete di progettazione e scambio con i musei dell'intero Sistema Museale Valdese che usufruiscono e influenzano allo stesso tempo il lavoro dei servizi educativi. Infine, è importante ricordare la volontà di costruire la narrazione coinvolgendo i territori e dialogando con le immagini proposte da membri di chiesa e residenti.

Nel complesso, azioni e progetti si articolano su un assunto di base così riassumibile:

> Conoscere può essere semplicemente appropriarsi di un insieme di dati oggettivi, arricchire il proprio patrimonio di nozioni, rimanendo sostanzialmente estranei alla realtà visitata. Incontrare è molto più di questo, significa penetrare in un universo diverso dal proprio, dialogare con realtà nuove, lasciarsi in qualche misura coinvolgere e di conseguenza interpellare da quelle[2].

Su questi presupposti, che pongono la *relazione* e *le persone* al centro della missione dei servizi educativi, è impostata tutta l'attività di divulgazione cultura-

---

[1] Favout 2009.
[2] Tourn 2002.

le, in un difficile equilibrio tra la descrizione di una realtà complessa e la sua effettiva accessibilità per i diversi pubblici museali.

Per cercare di raggiungere questo obiettivo vi è uno studio costante sotto un triplice punto di vista: quello dei contenuti, quello dei visitatori e quello dei narratori.

I contenuti.

Il primo elemento da considerare per parlare di narrazione nei musei e luoghi di memoria valdesi è la complessità dei contenuti trattati e sottesi.

Sono almeno quattro le macro-categorie di cui si tiene conto.

Innanzitutto la storia: ovviamente centrale nella narrazione e nell'interesse dei visitatori, la storia valdese è il primo elemento con il quale l'attività dei servizi educativi si confronta. Occorre studiare come e cosa trasmettere delle vicende succedutesi nel corso di secoli, in territori e contesti molto differenti, e con riferimenti alla storia europea. Inoltre, è necessario considerare che si tratta di una storia *di nicchia*: la storia di una minoranza, e in particolare di una minoranza religiosa, elemento che la rende più difficile da comprendere e poco identificativa per alcune fasce di pubblico, con un suo linguaggio specifico. Tutti elementi di cui tenere conto, nel tentativo di coinvolgere i visitatori in una relazione e non solo di trasmettere nozioni.

In secondo luogo vi sono la teologia e la storia delle idee: difficile comprendere alcuni elementi chiave della storia e dell'attualità valdese senza approfondire la teologia dei relativi periodi storici. Ma ancora più difficile è riuscire a trasmettere e tradurre il linguaggio e i concetti teologici nel corso di una breve visita guidata per un pubblico non specializzato e tendenzialmente digiuno di termini ed esperienze in questo campo, tentativo che resta però imprescindibile per comprendere l'aspetto storico nella sua interezza.

Il terzo elemento è il territorio e le sue implicazioni: l'attività di divulgazione culturale qui descritta è legata al contesto delle valli Chisone, Germanasca e Pellice, un territorio ricco di luoghi, storie, miti e realtà viventi con i quali confrontarsi. Elementi centrali da cui partire per un racconto sono in questo caso i musei e i luoghi di memoria costituiti nel Sistema Museale eco-storico delle Valli Valdesi: un concentrato di immagini e rappresentazioni che esprime parti di *identità valdesi* con le quali confrontarsi, riconoscersi o dibattere. Ma i luoghi di memoria sul territorio, monumentalizzati o no, sono molti anche al di fuori del

Sistema museale e lasciano spesso, a chi viene in visita, la sensazione di vivere dentro la storia come in un ecomuseo a cielo aperto.

Queste immagini delle Valli valdesi, come luogo della storia e dei suoi miti, devono essere anche costantemente mediate con la realtà presente, che vede questi luoghi animati, interpretati, trasformati e raccontati da chi li vive oggi, secondo diversi punti di vista. Raccontare i valdesi rispetto al territorio significa inoltre portare i visitatori a uscire da queste vallate alpine, simbolicamente e realisticamente, per scoprire una geografia storica e contemporanea ben più vasta, nella quale collocare avvenimenti del passato e del presente.

Infine, altro elemento da considerare è quello dell'attualità: i valdesi sono una chiesa e una comunità vivente, non solo una realtà storica. Questo aspetto è centrale nell'articolazione del racconto: sia per la creazione di una relazione con i visitatori interessati a confrontarsi con esperienze anche personali; sia perché è da questa chiesa vivente che giungono costantemente riflessioni, contributi e interpretazioni su come raccontarsi, tra storia e attualità.

A partire da questi contenuti, il lavoro dei servizi educativi si concentra su quali immagini prediligere, quali storie raccontare o omettere, quali parole scegliere. Narrazione, mediazione e interpretazione presuppongono scelte ineludibili e di responsabilità, alla ricerca di equilibrio tra ciò che si ritiene importante trasmettere, come educatori museali, come musei, come storici, come valdesi, e ciò che chi viene in visita desidera ascoltare in base alle proprie aspettative e competenze culturali.

Le immagini narrate sono anche quelle proposte dai musei e dai luoghi visitati. Se è vero che «*exhibitions are fundamentally theatrical, for they are how museums perform the knowledge they create*»[3], alcuni esempi sull'influenza dei luoghi nella costruzione del racconto e delle definizioni di "chi sono i valdesi" vengono proprio dal Sistema museale. Si pensi all'impatto nella memoria di luoghi come la *Gueiza'd la Tana* o il *Coulege* dei barba in val d'Angrogna, tra i siti spesso più conosciuti da chi viene in visita, e anche più carichi di racconti e immagini mitiche. O, sempre ad Angrogna, l'importante ruolo simbolico del Museo delle Donne valdesi, la cui sola presenza rende visibile e più facilmente narrabile un aspetto storico spesso trascurato in altre situazioni.

Lo stesso museo della Fondazione Centro culturale valdese contiene alcuni esempi di come le narrazioni fatte da ambienti e oggetti possono incidere nei processi di trasmissione e comprensione. Si pensi ad esempio al peso dei due nuclei principali delle collezioni del museo, composti da bibbie e armi di vari secoli, che rappresentano, tra oggetti e parole chiave, una possibile sintesi della storia valde-

[3] KIRSHENBLATT-GIMBLETT 1998, p. 3.

se nei secoli attraverso i binomi bibbie/fede e armi/persecuzioni. Oppure, all'impatto visivo di alcuni allestimenti: sia come ampiezza della superficie museale dedicata, ad esempio per quanto riguarda gli anni tra esilio e rimpatrio (1685-1694); sia come ricostruzione di un ambiente, ad esempio per la collezione africanistica. Questo perché lo spazio fisico diventa spazio mentale e immaginario, più radicato nella memoria di quando è solo ascoltato, come si vedrà meglio più avanti a proposito dei *feedback* dei visitatori.

I visitatori.

Il tema della complessità non riguarda solo quantità e qualità dei contenuti che si vogliono trasmettere, ma anche l'identità di chi viene in visita. Proprio perché l'attività dei servizi educativi è fondata sull'idea di creare incontri più che trasmettere nozioni, la conoscenza dei visitatori è fondamentale. Chi ascolta è infatti portatore e portatrice di aspettative e immagini differenti a seconda delle proprie caratteristiche generazionali, culturali, religiose, di genere, geografiche, linguistiche ed esperienziali. Tenerne conto nella creazione del racconto della storia e dei valdesi, è punto fondamentale per riuscire a entrare in dialogo e abbozzare un discorso comune.

Naturalmente non è semplice conoscere persone mai incontrate prima ed entrare in relazione nel corso di un paio d'ore. Nella maggior parte dei casi, i musei non dispongono che di pochissime informazioni riguardo alle conoscenze pregresse dei loro visitatori. Vi sono però alcuni elementi che possono essere analizzati per rendere più efficace la comunicazione, a partire dalle fasce di età, dalla provenienza geografica e linguistica, dalle tipologie di gruppo nei quali sono inseriti, dai luoghi che richiedono di visitare e dalle motivazioni del loro interesse. Uno studio sull'apprendimento nei musei, promosso a livello europeo, raccoglie riflessioni e metodologie utili per impostare un lavoro di ricerca in questo senso. L'approccio è molto simile:

> La scelta di condurre indagini sul pubblico è indice della volontà da parte del museo e del suo personale di intessere un dialogo con i visitatori e di sviluppare nuovi progetti in collaborazione con loro, invece di credere che l'esperienza museale sia un modello educativo formale e didascalico, fondato sulla trasmissione di conoscenza da una fonte esperta a un destinatario disinformato[4].

[4] GIBBS, SANI, THOMPSON 2006, p. 37.

Per quanto riguarda il Sistema museale valdese, quindici anni di elaborazioni statistiche[5] permettono di avere alcuni primi dati sui quali riflettere:

- 120.421 persone hanno richiesto la visita guidata tra il 2000 e il 2014, con una media di oltre 8.000 all'anno. A questi numeri vanno aggiunti coloro che visitano i luoghi da soli, in un numero stimabile tra il 35% e il 55% in più all'anno.
- Le tipologie più frequenti tra i visitatori sono: scuole e gruppi di giovani, in una fascia di età compresa tra i 3 e i 25 anni, prevalentemente dall'Italia (45%); chiese e gruppi religiosi, prevalentemente dall'estero e composte da chiese del Protestantesimo storico e carismatico, da altre denominazioni cristiane o da gruppi interconfessionali e interreligiosi (36%); associazioni, famiglie, singoli interessati ad un turismo di tipo culturale (16%); studiosi, giornalisti, professionisti in ambito culturale (3%).
- Le aree geografiche di provenienza sono in media così distribuite: Italia (60%); Europa (28%); altri continenti, in particolare dalle Americhe (8%), gruppi misti (4%). Le visite sono effettuate in italiano, inglese, francese, tedesco, spagnolo, occitano.
- I luoghi più richiesti per le visite guidate sono: museo valdese di Torre Pellice (53%), musei e luoghi di memoria in val d'Angrogna (33%), museo valdese di Prali (7%), monumento di Sibaud a Bobbio Pellice (1,4%).
- In totale, nel corso dei quindici anni analizzati, sono state realizzate 5.519 visite guidate, con una media annuale di 368.

Queste categorie permettono di avere una certa quantità di informazioni sul tipo di motivazione alla visita, sulle conoscenze pregresse, sui luoghi richiesti e relative immagini preesistenti; oltre che, naturalmente, sui riferimenti culturali e di apprendimento legati ad esempio alle fasce di età, alla provenienza geografica e linguistica o all'appartenenza religiosa.

Altri dati utili vengono dal dialogo diretto con i visitatori, ai quali prima o durante l'incontro vengono richieste aspettative, motivazioni e immagini sui valdesi, raccogliendo informazioni interessanti. Ad esempio, rispetto alle motivazioni, le risposte prevalenti raccolte tra gruppi di adulti italiani ed esteri nel corso del 2014 sono:

[5] Le statistiche complete sono disponibili presso i servizi educativi della Fondazione Centro Culturale Valdese, e riguardano i dati raccolti su singoli e gruppi che hanno richiesto delle visite guidate nei musei e luoghi del Sistema museale valdese, dal 2000 ad oggi.

- “conoscere la storia valdese”
- “scoprire la realtà di una minoranza”
- “visitare alcuni luoghi storici/mitici, come la Gueiza’d la Tana”
- “confrontare esperienze di chiesa e di fede”
- “verificare a chi va il proprio Otto per mille”
- “conoscere chi ha incontrato il papa”
- “vedere i valdesi da vicino”.

Una serie di aspettative che svelano in parte gli ambienti culturali di provenienza e i relativi riferimenti, elementi sui quali ci si può soffermare per creare una relazione. Interessanti anche le immagini che i visitatori hanno dei valdesi prima della visita museale, che equivale, molto spesso, a una prima conoscenza diretta.

In alcune risposte, i valdesi sono per loro:

- “seguaci di Valdo”
- “montanari”
- “abitanti delle valli”
- “martiri della fede”
- “resistenti”
- “combattenti”
- “favorevoli all’aborto e ai matrimoni gay”
- “una comunità o gruppo religioso”
- “diversi dai cristiani”
- “eretici”
- “perseguitati”
- “progressisti”
- “in costume tradizionale”
- “un modo differente di percepire la religione”
- “una comunità religiosa minore”
- “una religione nuova”.

In media, per i visitatori italiani “i valdesi” rappresentano un’occasione per scoprire una realtà nuova e sconosciuta, ponte per il Protestantesimo in generale. Invece, per i visitatori provenienti dall’estero, spesso appartenenti a chiese protestanti, conoscere i valdesi significa scoprire una realtà di minoranza e di frontiera, che fa da ponte per la realtà italiana.

Su ognuna di queste immagini ci si potrebbe soffermare per riflettere sulle proprie rappresentazioni dell'alterità: dal considerare l'Altro "diverso da", al ricondurre secoli di storia a poche immagini ricorrenti, come quelle dell'eresia medievale o delle persecuzioni; dal bisogno di collocare la "diversità" in spazi definiti, per cui sono più reali "le valli" delle chiese cittadine, alla difficoltà tutta italiana dell'utilizzare termini come "chiesa" e "cristiani" per definire denominazioni che non siano quella cattolico-romana, e così via. In questo si riflette lo scarto tra l'identità attribuita e l'identità che le comunità si danno, spazio nel quale lavora chi accoglie per meglio avvicinarsi ai visitatori, e, fin dove è possibile, proporre loro le proprie rappresentazioni di sé.

Il numero complessivo dei visitatori, oltre 120.000 l'anno, rappresenta altrettante occasioni di incontro, relazione e racconto. Le 5.519 visite guidate realizzate in questi quindici anni sono state una continua sfida di mediazione culturale e di coinvolgimento tra visitatori e musei, tra territori e comunità, per ampliare e rendere davvero plurimi approcci e risposte.

Citando ancora la ricerca sull'apprendimento nei musei:

> Considerate gli adulti [e non solo] che apprendono come individui complessi, ognuno con la propria significativa storia personale. Evitate di concentrarvi solo su un aspetto della loro identità. Non dimenticate che l'identità ha una natura multipla e dinamica. I confini tra culture sono variabili. Fate in modo che espressioni come "noi" e "loro", "i nostri antenati", "gli altri", "gli stranieri" non corrano il rischio di escludere i vostri visitatori. Presentatevi come un individuo che ha a sua volta una propria storia, con la sua buona dose di contraddizioni e di conflitti. Prevedere uno spazio per narrare la storia della vostra vita incoraggerà i partecipanti a raccontare la loro[6].

I narratori.

In un racconto, la scelta di chi narra non è affatto secondaria né neutra. Competenza sui contenuti e sui mezzi linguistici e oratori sono solo una parte delle caratteristiche necessarie. Raccontare i valdesi significa districarsi tra storia, teologia e attualità, operando scelte, sintesi e interpretazioni nelle quali, giocoforza, non si riconosceranno tutti coloro che si sentono definiti da questo ter-

---

[6] GIBBS, SANI, THOMPSON 2006, p. 83.

mine, o di cui hanno esperienza, ad esempio per ragioni professionali. Ognuno ha i propri vissuti e le proprie competenze, dai quali scaturiscono immagini e priorità nel costruire una definizione. Condividendo l'idea che «la memoria per sua natura è multipla e moltiplicata, collettiva, plurale e individualizzata»[7], si è cercato di includere questa pluralità nell'attività dei servizi educativi, ritenendola una ricchezza.

L'accoglienza è fondata su un sistema di formazione permanente per cercare sempre nuovi educatori museali e narratori volontari residenti sul territorio. In media si tratta di corsi di base e di aggiornamento per circa 60 ore all'anno, che vedono una partecipazione complessiva di 80 persone in media coinvolte per interesse e, in certi casi, disponibili a un impegno diretto. Tra il 1999 e il 2014 un centinaio di persone hanno collaborato all'accoglienza nel Sistema museale come educatori ed educatrici museali volontari: la maggior parte sono membri delle chiese valdesi, con età, professione, impegno ecclesiastico e rapporto con la storia molto vario.

Quella di investire tempo e risorse nella formazione dei residenti anziché basarsi solo su pochi operatori professionali è una scelta, non semplice né scontata, ma fondamentale per la consapevolezza che i territori e le chiese hanno del proprio patrimonio culturale. Questo rapporto con i propri ambienti di riferimento, che siano geografici, ecclesiastici o culturali, è uno dei classici ambiti di lavoro dei musei. In questo caso vi si aggiunge anche la volontà di un coinvolgimento diretto del territorio nel dare voce ai musei, lavorando ad una presentazione corale e riflettendo sulle proprie identità e complessità, attraverso lo sviluppo di percorsi di formazione duraturi e a vari livelli.

Le motivazioni che portano le persone a dedicare del tempo a questo volontariato specializzato sono molteplici e la condivisione delle loro opinioni è un efficace strumento per analizzare anche i bisogni educativi e culturali del territorio nel quale opera il museo. Tra il 2002 e il 2010, ad esempio, è stato realizzato un confronto[8] con una cinquantina di volontari sulle motivazioni e sulle aspettative del loro servizio.

---

[7] NORA 1997.

[8] Il questionario è stato realizzato tre volte nell'arco di nove anni, coinvolgendo nel complesso 49 persone impegnate come volontarie nell'accompagnamento presso i musei e luoghi di memoria del Sistema museale delle valli Valdesi. Tutte le informazioni sono disponibili presso l'ufficio dei servizi educativi della Fondazione.

Alla domanda "Perché fai la guida?", le risposte prevalenti sono state:

31	per imparare
24	per passione della storia
	per conoscere gente nuova
14	per confrontare la mia posizione di fede
	per essere utile alla chiesa
7	per usare e praticare le lingue straniere
	perché mi piace la didattica e lavorare con le persone
	per essere utile al servizio
	per guadagnare qualcosa.

Riflettendo invece sulle scoperte e sui cambiamenti avvenuti nel corso dell'attività, le considerazioni sono state:

19	stimolo ad approfondire le mie origini
16	spinta a riflettere sulla mia posizione di fede e il mio rapporto con la chiesa
15	gratificazione nel ruolo di presentazione di una realtà interessante
13	entusiasmo per la storia della mia chiesa
10	dubbi sulla mia onestà interiore nel presentare cose che non sento vere o certe
9	disinvoltura nel destreggiarsi con gruppi e linguaggi culturali diversi
	soddisfazione di riuscire a condurre un gruppo su percorsi scelti da me
	imbarazzo di non sapere rispondere alle domande
8	paura di cadere nel trionfalismo
6	noia a ripetere sempre le stesse cose
5	occasione di professare con convinzione la mia fede
	difficoltà a farsi ascoltare
4	difficoltà a tenere la disciplina nei gruppi
	fatica a dare una dimensione di ricerca e di incertezza della mia fede.

Alcune risposte erano proposte dal questionario, altre sono venute direttamente da chi lo ha compilato; ognuno/a poteva segnarne più d'una. La successiva riflessione e il confronto sulla base delle risposte date sono uno dei passaggi for-

mativi in cui il gruppo si confronta non solo sui contenuti appresi e su come trasmetterli, ma anche sulle diverse motivazioni che spingono a svolgere tale servizio e le influenze che le proprie aspettative possono avere sulla comunicazione.

La domanda di partenza è spesso: "perché fai la guida?"; ovvero perché le persone decidono di dedicare molte ore del loro tempo libero per studiare storia e teologia, per apprendere metodologie e sperimentarsi sul campo, per confrontarsi continuamente su motivazioni e percezioni. Una definizione più articolata, che riassume in parte le motivazioni di volontari e volontarie attuali, può essere in particolare quella segnalata da una di essi, secondo la quale

> fare la guida equivale a: un'occasione di testimonianza della propria fede e formazione evangelica a persone impegnate nella chiesa oppure indifferenti, vicine o lontane o anche molto lontane dal piccolo mondo valdese; un'occasione di crescita personale, nel senso che la guida cerca nella sua preparazione di approfondire ed esporre gli argomenti che maggiormente interessano i vari tipi di gruppi, curando comunque una visione omogenea dell'insieme; un'occasione per la guida di rivedere, rimettere in discussione o rinsaldare la propria identità.

"Testimonianza di fede", "crescita personale" e riflessione sulla "propria identità": raccontare i valdesi è, nell'attuale impostazione del lavoro museale, un'esperienza altamente identificante e personalmente coinvolgente, con i pro e i contro che questo inevitabilmente porta con sé. Le motivazioni che spingono a impegnarsi in questo servizio volontario, nonché le singole personalità ed esperienze, influenzano naturalmente i concetti che si tende a trasmettere. Anche su questo aspetto è fondamentale un continuo confronto tra l'impostazione e missione dei servizi educativi e le diverse individualità.

Alla domanda "Quali sono i concetti fondamentali che vorreste riuscire a trasmettere nel corso di una visita guidata?", posta al gruppo di volontari attivi nel 2015, queste sono state le risposte prevalenti:

- chiesa protestante *ante litteram*
- evangelici in Italia cattolica
- presente nella società civile, non fuori dal mondo
- un popolo protestante eroico
- esistono dal medioevo e ancora oggi
- protestanti come Obama, Martin Luther King e Nelson Mandela, e altri 750 milioni nel mondo
- esiste la diversità religiosa

- storia sempre più complessa di quello che sembra
- punto di vista differente sulla realtà
- chiesa viva e attiva
- storia valdese è complessa ma accessibile
- vincere preconcetti e stereotipi tramite la curiosità
- parte del mondo protestante
- legame con il territorio
- popolo della Bibbia che ha combattuto per la libertà, e che cerca di vivere democraticamente seguendo i comandamenti di Gesù
- abbiamo una storia, siamo laici, siamo diversi
- una storia alle spalle
- responsabilità, resurrezione
- sinodo e decisioni collegiali
- protestanti
- cattolico non è sinonimo di cristiano
- comunità di fede
- identità alpina.

Da questo elenco, sempre in divenire e in discussione, si possono trarre ulteriori riflessioni su come i valdesi coinvolti direttamente nella narrazione museale definirebbero se stessi: dal ruolo della storia a quello della fede e della teologia; dallo sguardo sull'attualità ai collegamenti con il mondo esterno; dal tentativo di sintetizzare a quello di rendere la complessità dei fatti. Del resto, «ogni comunità umana ha col proprio passato una relazione di vissuto e di tensione e costruisce la propria identità operando una sua costante rivisitazione. I Valdesi, considerati come entità sociologica non fanno eccezione»[9]. La condivisione dell'accoglienza con residenti e membri di chiesa porta quindi a una continua condivisione di obiettivi e modalità, cercando il già citato equilibrio tra quanto si è portati a trasmettere come professionisti e musei, e quanto si vorrebbe raccontare come residenti e territori.

Ma una volta condivise finalità, contenuti e modalità, qual è l'efficacia effettiva di questa narrazione rispetto alle immagini che restano ai visitatori?

[9] TOURN 2001.

Cosa resta di questa narrazione?

Si lavora sui contenuti, si studiano i visitatori e le loro competenze, si formano gli educatori museali, si provano modalità e mezzi di comunicazione: ma alla fine cosa resta davvero di questa narrazione e del tentativo di relazione con chi si accoglie? Difficile avere un *feedback* dell'efficacia della comunicazione rispetto ai propri obiettivi e alle aspettative di chi si incontra; su questo aspetto si lavora da tempo, sperimentando diverse metodologie. Una di queste consiste nel raccogliere le impressioni a fine visita, per studiare quali elementi sono di maggior impatto nella narrazione.

Ecco alcune delle risposte raccolte nel 2014 tra studenti di scuole secondarie di II grado:

- mi ha colpito il senso di comunità, probabilmente temprato da anni di persecuzioni;
- senso di appartenenza, serenità e fermezza;
- avete difeso la libertà di credere in libertà anche per noi cattolici. Grazie.
- la storia va tramandata;
- la fede può vincere gli eventi;
- solo una comunità convinta ha una storia come questa;
- mi ha colpito che per tanti anni questa fede è stata perseguitata, e adesso è qui;
- stupita di studiare questo pezzo di storia camminando negli stessi luoghi in cui si svolsero;
- gente che spera;
- sono colpita dalla forza d'animo e di volontà dei valdesi; è incredibile come siano riusciti a sopravvivere nel corso dei secoli. Forse divento valdese.

Sono queste le immagini che si vorrebbero trasmettere? Come modificare la propria narrazione in base ai *feedback*? Quanto conta la personalità e il vissuto dei visitatori in queste risposte? Come impostare la narrazione per creare le relazioni desiderate? Perché se l'assunto di base della divulgazione culturale è la volontà di "*dialogare con realtà nuove*" e lasciarsi da loro coinvolgere e interpellare, gestire questa dimensione in modo collettivo e comunitario resta la sfida del "raccontare i valdesi" nel Sistema museale.

Vorrei concludere con un'immagine che può essere un piccolo esempio del continuo e necessario lavoro sulle immagini trasmesse e percepite attraverso il racconto della storia e la visita ai musei e ai luoghi di memoria. Si tratta di una

serie di parole-chiave scelte da un centinaio di studenti e studentesse di scuole secondarie di I e II grado, in visita presso il Sistema museale nel 2014. Al termine dell'incontro si è chiesto loro di "definire i valdesi", scrivendo quali luoghi, avvenimenti o elementi della narrazione li avessero maggiormente colpiti.

Le parole sono presentate nell'immagine che segue: un *word cloud* in cui, con un semplice programma, la dimensione delle parole dipende dalla frequenza con la quale sono state citate. Partendo dalle parole qui raccolte si potrebbe aprire un'altra riflessione sulla divulgazione culturale attuata e attuabile a livello museale. Quello che è evidente, è che i luoghi e gli oggetti fisicamente sperimentati nel corso della visita rappresentano un elemento fondamentale di quanto viene percepito e ricordato su "chi sono i valdesi".

Secondo Marc Augé la creazione di luoghi di memoria avrebbe lo scopo di produrre non più "immagini edificanti", ma "immagini identificanti" con le quali si cerca di identificare delle collettività, di radicarle nella storia, di sostenere e rafforzare la loro immagine, di mitizzarle affinché degli individui a loro volta possano identificarvisi[10].

differenze
aulasinodale grotta montagne
chiesa persecuzioni
valdesi Valdo forzad'animo consapevolezza
storia coerenza barba beidane forza
maestra invincibili
sinodo uguaglianza libri
tempio emancipazione democratica musica culto sentieri
panorama Chanforan fucili
provenza cultura volontà falò tenacia speranza lottare
tortura nuovacultura libertà
progressista stemma scuola natura esilio lietofine
armi movimento Bibbia unità mantello
perseveranza paesaggio
museo Palledicannone
sopravvivere PlasticodelleValli
cartolina
comunitàreligioseminori Fucile
comunitàconvinta guerravaldese
gloriosorimpatrio TempioCiabas gambadiBeckwith
personaggi Beckwith massacri

[10] AUGÉ 1993, p. 96.

Tra luoghi fisici e rappresentazioni, quali sono le "immagini identificanti" che si vorrebbe trasmettere, quali quelle in cui ci si riconosce, quali invece quelle che si vorrebbe modificare? Proporre queste domande e alimentare il confronto su "identità valdesi del passato e presente" resta la missione e la sfida della narrazione museale.

Bibliografia

AUGÉ M. 1993, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera.

CAILLÉT E., LEHALLE E. 1995, *À l'approche du musée. La médiation culturelle*, Lyon, Presse Universitaire.

FAVOUT N., *Sistema museale*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009 (Collana della Società di Studi Valdesi, 28), pp. 213-215.

GOODY J. 2000, *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, idea, religione*, Milano, Feltrinelli.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT B. 1998, *Destination culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.

Musei e apprendimento 2006, *Musei e apprendimento lungo tutto l'arco della vita. Un manuale europeo*, a cura di K. Gibbs, M. Sani, J. Thompson, Ferrara, Edisai.

Museo relazionale 1993, *Museo relazionale (Il). Riflessioni ed esperienze europee*, a cura di S. Bodo,Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.

NORA P. 1997, *Entre Mémoire et Histoire*, in *Les lieux de mémoire*, Volume I, *La République*, a cura di Id., Paris, Gallimard, pp.17-42.

Qualità nella pratica educativa 2003, *Qualità nella pratica educativa al museo (La)*, a cura di M. Sani, A. Trombini, Bologna, Editrice Compositori.

TOURN G. 2001, *L'identità valdese ieri e oggi*, in *Minoranze religiose e diritti. Percorso di cento anni di storia degli ebrei e dei valdesi (1848-1948)*, a cura di A. Cavaglion, Milano, Franco Angeli, pp. 9-16.

TOURN G. 2002, *Riflessioni sull'accompagnamento nei nostri musei*, dattiloscritto consultabile presso la Biblioteca valdese.

WONISCH R. 2009, *Museum, Fiktion*, Drösendorf, Denk- und Schreibwerkstatt Museologie.

Gli autori

Gabriel Audisio, professore emerito di Storia moderna presso l'Université de Aix-Marseille, membro dell'unità di ricerca TELEMME, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (Aix-en-Provence). Esperto di storia valdese, ha pubblicato numerose opere e articoli in riviste scientifiche internazionali.

Marina Benedetti insegna storia del cristianesimo presso l'Università degli Studi di Milano. Si occupa di eresie medievali, inquisizione, storia delle donne, conservazione e trasmissione della documentazione medievale. È autrice di numerosi lavori sull'eresia e l'Inquisizione nel Medioevo e sui valdesi medievali.

Peter Biller è professore di Storia medievale, specialista sul pensiero, le eresie e l'inquisizione medievali. È membro del Wellcome Medical History and Humanities Interview Committee, e del comitato scientifico del «Bollettino della Società di Studi Valdesi». È stato nominato Fellow della British Academy nel 2012.

Renata Ciaccio insegna Storia economica e sociale dell'età moderna nell'Università della Calabria. Si è dedicata a studiare le dinamiche economiche e sociale nel Mezzogiorno tra '700 e '800, esaminando in particolare i sistemi di trasmissione dei patrimoni familiari, i meccanismi del credito e dell'usura e il ruolo della donna nella società calabrese.

Nicoletta Favout, laureata in Economia e amministrazione delle imprese e in Comunicazione interculturale, lavora dal 1999 per la Fondazione Centro Culturale Valdese nell'ambito dei servizi educativi, visite guidate e formazione, settore di cui è la responsabile dal 2006.

Albert de Lange ha studiato alla Facoltà riformata di teologia di Kampen. Tra il 1986 e il 1990 è stato collaboratore presso la Società di Studi Valdesi di Torre Pellice per preparare le manifestazioni del Tricentenario del Glorioso Rimpatrio. Dal 1990 lavora in Germania come storico del cristianesimo. Per la sua bibliografia e attività si veda: www.albert-de-lange.de

Martino Laurenti, dottore di ricerca in Studi storici presso l'Università degli studi di Torino e *Histoire de Civilisation* presso l'EHESS di Parigi, collabora con il Laboratorio di Storia delle Alpi di Mendrisio. Ha studiato la storia delle comunità valdesi nel Seicento.

Grado Giovanni Merlo ha insegnato Storia della Chiesa medievale e dei movimenti ereticali e Storia del cristianesimo nelle Università degli Studi di Torino e Milano. Attualmente insegna Storia medievale presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. È presidente della Società internazionale di studi francescani. È membro del Comitato direttivo della «Rivista storica italiana». È studioso del valdismo medievale).

Susanna Peyronel Rambaldi, già professore ordinario di Storia moderna e di Storia dell'Età della Riforma e Controriforma all'Università Statale di Milano, è presidente della «Società di Studi Valdesi», membro della redazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi» e socio dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere. Ha sviluppato la ricerca soprattutto in direzione della storia politico-religiosa e culturale del Cinquecento e del Seicento.

Bruna Peyrot, studiosa di storia sociale, pubblicista, conduce da anni ricerche sulle identità, le memorie culturali e i percorsi di costruzione democratica dei singoli e dei gruppi sociali, specie comparando Europa e America latina. È collaboratrice di periodici e riviste, vincitrice di premi letterari e autrice di numerose pubblicazioni.

Pierroberto Scaramella insegna Storia moderna e Metodologia della ricerca storica presso l'Università degli Studi di Bari. Ha affrontato tematiche di frontiera (la storia dell'Inquisizione romana, quella delle minoranze religiose, quella dei sacramenti – in particolar modo il matrimonio).

Marco Soresina insegna Storia contemporanea all'Università degli studi di Milano. I principali campi di ricerca riguardano l'Italia tra il XVIII e il XX secolo, con riferimento alla storia politica, economica, sociale e della cultura).

Indice dei nomi

Adamo, A., 192
Addante, Luca, 136, 137, 144, 148
Alano di Lilla, 19, 52, 229
Alberti, Leandro, 133, 135, 149
Alessandro VI, papa, 45
Alfonso II, re di Aragona, 18, 20
Allegra, L., 95, 100, 103
Allix, P., 46, 56
Alois, Giovan Francesco, 143, 144
Amabile, L., 95, 103
Amargier, P. A. 38
Ambrogio de Pilzna, 45
Ambrogio, santo, 45
Andrea da Firenze, 32, 38
Andreotti, Davide, 145, 148
Andreotti, Giulio, 231
Anhäuser, Jean 153
Apicella, Giulio, 98
Appia, Paul, 153, 163, 164
Argentieri, Dante, 197, 206
Arieti, S., 199, 203
Armand Hugon, Augusto, 217, 221, 222, 228, 232
Arnaldi, Guglielmo, 24
Arnaud, Henri, 106, 130, 131, 151, 152, 154, 156, 159, 162, 163, 166, 167, 183, 199
Arnold, John H., 32
Artini, A., 185, 203
Artus, Humbert, 85
Asche, M., 151, 155, 166
Assion, P. 168
Aubéry, J. 65, 69
Audisio, Gabriel, 11, 59, 60, 62, 64-67, 69, 70, 72, 73, 91, 97, 102, 103, 104
Augé, M., 258, 259
Avezzana, Giuseppe, 186-188
Avondo, G. V., 188, 203
Ayassot, Marco, 221

Baccari, Paolo 191
Balbo, I., 171, 203
Ballesio, G., 13, 205
Balmas, Enea, 53, 55, 56, 58, 94, 132
Banchetti, Giuseppe, 191, 193
Barbiani, Maria, 226
Barrino, A., 100, 103
Barrio, Gabriele, 133, 148
Bartolomeo da Vicenza, 32
Beckwith, Charles, 160, 235, 242
Bellemani, Giovanni, 18
Bellion, Bruno, 204, 206, 223, 225
Benedetti, M., 10, 29, 37, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 75, 91, 107, 114, 123, 131, 195
Benedict, Philip, 9, 13
Berardi, Marco, 144, 145
Bernard de Morlaix, 59
Bernardino da Siena, 49
Bernardo di Fontcaude, 19, 52
Bernardo Primo, 24
Bernaudo, Consalvo, 143
Bersano Begey, M., 177, 203

Bersatore, Pantaleone, 91
Berta, G., 204
Bertani, Agostino, 188
Bertea, Cesare, 176, 177, 181
Bertinatti, Giovanni, 201, 202
Besse, G., 78, 82, 86, 91
Beux Longo, Carla, 237
Bèze, Theodore de, 78, 79, 85-87, 94
Biagini, E. F., 185, 186, 203
Bianchi Giovini, Aurelio (pseudonimo di Angelo Bianchi), 177
Biller, P., 32, 36, 37, 38, 48, 57
Blasi, Antonio, 53
Bobabilla, Nicolò, 149
Bodei, R., 239, 243
Bodo, S., 259
Boesch Gajano, S., 56
Bonaventure des Periers, 71
Bonifacio, Bernardino, marchese d'Oria, 143
Borghi Cedrini, L., 70, 132
Bosc, Jeanne, 65
Bosio, Davide, 203
Bosio, E., 193, 203
Bosio, Ernesto, 193
Bouchard, Giorgio, 196, 204, 227
Bounous, Gian Carlo, 233
Brevin, Cosme, 85
Brez, Jacques, 155, 157, 160, 166
Briçonnet, Guillaume, 72
Brignone, Filippo, 178
Brignone, Giuseppe, 171, 176, 177
Bucer, Martin, 53, 54
Büchner, Georg, 166
Bullinger, Heinrich, 82, 88
Buniva, Giuseppe, 171

Caffiero, M., 43, 57
Caillét, E., 259
Calvino, Giovanni, 74, 78, 82, 85, 88, 103, 107, 209
Camerarius, Ioachim, 44, 45, 46, 47, 49
Campanella, Tommaso, 147
Campanile, Giuseppe, 134, 135, 149, 156
Camperio, Manfredo, 186, 188, 189, 205, 206,
Campi, E., 106, 131, 185
Camporesi, P., 57
Capece, Scipione, 143
Capitone, Wolfgang Fabricius Köpfel, 74, 75, 88
Caracciolo, Gian Galeazzo, 143
Cardano, Gerolamo, 54
Carduino, Cesare, 143
Carlo Alberto, re di Sardegna, 171, 210, 241
Casalis, G., 91
Castaing, Susanne Christine, 156
Cavaglion, A.,259
Cavazzani, Erica, 232
Cavour, Camillo, conte di, 170, 172, 174, 176, 177, 178, 184, 198, 205
Cellani, Pietro, 36
Cerreti, C., 190, 191, 204
Cesano, Gaspare, 171, 172
Cesario di Heisterbach, 20
Chappuis, Pierre, 81
Chassanion, Jean de, 44, 45, 57
Chiaves, Desiderato, 178
Ciaccio, Renata, 11, 95, 96, 99, 100, 101, 103, 144, 146, 148
Cignoni, M., 183, 187, 204, 206
Civale, G., 85, 91

Clemente, Pietro, 12, 13
Cocorda, G., 189, 204
Coillard, François, 189, 207
Coïsson, J., 183, 204
Coïsson, Renato, 191, 204, 233
Comba, A., 171, 204
Comba, Ernesto, 193
Constanzo, Giovan Battista, 141
Conte, Gino, 213, 227
Correnti, Cesare, 182
Corsani, Enrico, 227
Corsi, D. 38, 56
Corte, Clemente, 178
Cortesi, A., 41
Corti, P., 207
Costa, Andrea, 180
Costabel, Gino, 228
Coucourde, Giulio D., 189
Crespin, Jean, 44, 57, 77, 78, 79, 83
Crispi, Francesco, 180, 181
Crousaz, K., 81, 87, 91, 92
Crummey, D., 201, 204
Custine, Astolphe de, 136, 147, 149

D'Afflitto, Scipione, 143
d'Alatri, M., 51, 57
D'Angelo, L., 191, 204
Dalla Vedova, Giuseppe, 190, 191
Daussy, Hugues, 9, 13
Davite, Franco, 213, 220, 221
De Benedetti, Emilio, 195
De Boni, F., 95, 103
De Cecco, G., 201, 204
De Felice Giuffrida, Giuseppe, 180
De Felice, R., 198, 205
De Gennaro, Annibale, 143
De Martino, Ernesto, 133, 138, 148
De Michelis, Paolo, 187
De Rocchiis, Ursino, 143
De Vecchi, Cesare Maria, 197
De' Rossi, Agostino, 51
Deleidi, L., 100, 103
Delille, G., 100, 103, 104
Demeny, Paul, 59
Depretis, Agostino, 177, 178, 185
Desanctis, Luigi, 183
Di Balme Arnaldi, Luigi, 179, 181
Diena, V., 58, 92
Disegni, Dario, 205
Dondaine, Antoine, 15
Donini, Adriano, 226
Duby, Georges, 69
Duplessis-Mornay, Philippe, 10
Durando d'Osca, 20, 21, 24, 26
Duvernoy, J., 39

Eberardo di Béthune, 21
Eberhard Ludwig duca del Würt-temberg, 151
Eco, U., 59, 69
Ecolampadio, Giovanni (Husschin, Johann), 53, 54, 75, 82
Eire, C., 82, 85, 92
Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 86, 92
Enrico di Marcy o di Clairvaux, 15, 17
Eschmann, Jürgen, 155, 166, 167
Eymerich, N., 60, 70

Facta, Luigi, 180, 181, 195, 197
Faggion, L., 69
Falchi, Mario, 191, 193, 197, 205
Farel, Gauchier, 81
Farel, Guillaume, 71, 72, 76, 78, 80, 81, 82, 85, 88, 91
Favout, N., 12, 246, 259
Federico re del Württemberg, 152

Felici, L., 150
Ferdinando II di Borbone, re delle Due Sicilie, 184
Ferrante, L., 102, 104
Ferri, Enrico, 180
Filoramo, G., 56
Filthaut, E., 29, 39
Fiore, Giovanni, 133, 134, 136, 148
Fischer, H., 159, 166
Fiume, E., 85, 86, 90, 92
Florio, Marco Tullio, 227
Fornerone, Valdo, 225
Frachet, Gerard de, 28, 29, 30, 39
Frank, G., 93
Fratini, Marco, 106, 131, 146, 148
Frentano, Pietro Polidoro, 134, 149
Froment, Antoine, 80
Fugazza, M., 205

Gaffuri, L., 32, 39
Gajani, Guglielmo, 187
Gajewski, P., 93
Galanti, Giuseppe Maria, 133, 136, 148
Galasso, G., 146, 148
Galeota, Mario, 143
Gardiol, Dino, 226, 232
Gardiol, Lidia, 233
Gargano, Giovan Bernardino, 143, 144
Garibaldi, Giuseppe, 178, 187
Gariglio, B., 205, 207
Gay, François, 156, 161
Gay, Marcella, 227
Gay, Matteo, 196
Gay, T., 104, 150
Gentile, Giulio, 139
Gentile, Valentino, 148
Gentiloni, Vincenzo Ottorino, 193
Geymet, Giovanni Battista Enrico, 178, 179, 181
Geymonat, Jean Pierre, 153
Giampiccoli, Ernesto, 193, 220, 221
Giampiccoli, Franco, 227
Gianavello, Giosuè, 124
Gibbs, K., 249, 252, 259
Gigli Marchetti, A., 205
Gilles, Pierre, 89, 105, 106, 108, 109-111, 113, 132, 142
Gilmont, Jean-François, 71, 77, 92, 96, 104
Ginsborg, Paul, 223, 243
Gioacchino da Fiore, 19
Gioberti, Vincenzo, 172
Giordano, Davide, 198, 199, 203
Giovanni di Ronco, 22
Girardet, Giorgio, 213
Giretti, Edoardo 179, 191, 193, 195, 204
Gnudi, P., 193, 205
Goffredo di Auxerre, 17, 52
Gonnet, Giovanni, 52, 57, 242
Goody J., 100, 104, 259
Grazioli Castrocaro, Sebastiano, 90, 93
Grillenzoni, Giovanni, 186
Griot, Pierre 61, 62, 65
Groos, F., 170, 205
Gross, G., 80, 92
Grosso, Valerio, 131
Grundmann, Herbert, 17
Guglielma, 52
Guglielmo I, re di Prussia, 153
Guglielmo, conte di Fürstemberg, 81
Gui, Bernard, 28, 30, 33, 36, 38, 40, 60, 70
Guigaci, Simon, 62
Guiot, Tommaso, 55, 56

Hampp, I., 168
Hansen, J., 53, 57
Helmer, F., 39
Henricus Institor, 45, 57
Herminjard, A. L., 62, 70, 92
Hermle, S., 153, 159, 166
Hesse, Hermann, 156
Hirsch, E., 159, 167
Hobson, John, 190
Holter, K., 32, 39
Honess, C. E., 56
Hotman, François, 93
Hudson, A., 39
Huizinga, Johan, 210, 243
Huss, Jan, 54

Izambard, Georges, 59

Jahier, Barthémémi, 124
Jahier, Piero, 124
Jalla, Attilio, 198
Jalla, Corrado, 192
Jalla, D., 13, 168, 259
Jalla, F., 167
Jalla, G., 81, 92
Jalla, Luigi, 189, 201
Janni, Ugo, 192
Jean de Paris, 39
Jean de Roma, 61-65, 94
Jean Taincture (*Iohannes Tinctor*), 53, 56
Jiménez-Sanchez, P., 43, 57
Jones, V. R., 56
Jouanna, A., 86, 93

Kaeppeli, T., 28, 29 39, 40
Keller, Andreas, 154, 167
Kelley, D. R., 86, 93
Kiefner, T., 151, 154, 167
King, Martin Luther, 255
Kirshenblatt-Gimblett B., 248, 259
Kittelson, J. M., 74, 93
Knoedler, J., 39
Krajcar, J., 138, 148
Kuttner, Stephan, 149

Lalla, S., 93
Lambertini, R., 40
Lange (de), Albert, 11, 73, 95, 103, 131, 132, 151, 155, 162, 163, 165, 166, 167, 206
Larousse, P., 47, 57
Laurenti, Martino, 11, 90, 91, 93, 125, 128, 132
Lausarot, Aldo, 237
Lauvergeat, Jean, 73
Lavenia, V., 138, 148
Lazier, Albert, 226
Le Goff, Jacques, 237, 243
Léchot, Pierre-Olivier, 9, 13
Leclercq, J., 32, 39
Lefèvre d'Ètaples, Jacques, 72
Léger, Bartolomeo, 193
Léger, Jean, 105-107, 110-132, 160
Lehalle, E., 259
Lentolo, Scipione, 85-87, 92, 95, 104, 141, 150
Léonard, Émile, 12, 13
Lestringant, Frank, 78, 93
Levi, F., 196, 205, 213, 243
Levi, G., 98, 104
Lilienstayn, Jacob, 45
Linder, R. D., 85, 93
Long, G., 173, 205
Lucio III, papa, 18, 19
Luigi XIV, re di Francia, 127

Lutero, Martin, 73, 75, 77, 107, 139
Luzzatto Voghera, G., 200, 205

Maghenzani, S. 203, 204
Majewski, G. E. H., 152, 167
Malan, Joseph, 172
Malavaso, P., 159, 167
Malingre, Thomas, 71
Mana, E., 195, 205
Mandela, Nelson, 255
Mandrot, Maria Carolina, 172
Manselli, Raul, 10
Manzotti, F., 194, 205
Map, Walter, 16, 17, 20
Marbach, Johann, 87
Marcelli, U., 172, 205
Marchetti, Silvana, 237
Marchis, R., 205, 207
Marcourt, Antoine,
Margherita di Navarra, 72
Märkt, Adolf, 165
Marongiu Buonaiuti, C., 202, 205
Marro, Michelot, 65
Marsengo-Bastia, Ignazio, 181
Martin, Poncet, 64
Martino / Francesco di Girundino, *barba*, 49, 50, 51
Maselli, D., 171, 183, 184, 185, 205
Masson, Pierre, 53, 65, 75, 82, 87
Masuccio Salernitano, 134, 149
Mazza, Pietro, 182
Mazzarella, Bonaventura, 184, 185, 186, 203
Meille, G., 181, 206
Meille, Giovanni Enrico, 194
Meille, Jean Pierre, 210
Meille, W., 218, 243
Melegari, Luigi Amedeo, 172, 173, 177, 181
Mellet, P. A., 94
Mercier, F., 53, 57
Mercuriano, Everardo, 136
Merlo, F., 28, 32, 39
Merlo, G. G., 10, 13, 28, 32, 39, 43, 44, 52, 58, 96, 104
Micol, Flavio, 226
Miegge, Giovanni, 201, 206, 207
Miolo, Gerolamo, 50, 58
Mollat, G., 70
Molnár, Amedeo, 229
Mondon, Daniel, 153, 162, 163, 164, 166
Moneta da Cremona, 27-40
Moneta, Teodoro, 191
Moore, R.I., 28, 39
Morel, George, 48, 53, 65, 75, 82, 87
Morelli, Giovanni, 186
Morland, Samuel, 123, 124, 132
Moro, Aldo, 223
Morozzo della Rocca, R., 193, 206
Mottura, Giovanni, 220
Mozzillo, A., 136, 147, 149
Mulot, Jean Daniel Louis, 156
Mussolini, Benito, 197, 198, 199, 202
Muston, Alexis, 11, 156, 159, 160, 161, 164, 166
Muston, Arturo, 142, 149

Napoleone I Buonaparte, imperatore dei Francesi, 152
Navarro, Michele, 138
Nisticò, U., 134, 148, 149
Noël, Ètienne, 77, 85, 87, 89, 92
Nora, P., 253, 259

Obama, Barack, 255
Ochino, Bernardino, 143
Ochoa, Michele, 136
Olivet, Jean Barthélémi, 156, 157, 160, 164, 165
Olivetano, Pierre Robert, 71-75
Olivetti, Gino, 195, 197
Oraison (d'), Jean-Baptiste, 66
Ostorero, M., 53, 57
Ottone, abate di Garsten, 32
Owen Hughes, D., 100, 104

Palacky, F., 54, 58
Palazzi, M., 102, 104
Palmisciano, R., 138, 149
Panella, A., 28, 29, 39
Paolini, L., 28, 39
Papini, C., 70, 114, 132
Parander, Jean Jacques, 156, 157, 160, 167
Parente, U., 136, 137, 149
Parmeggiani, R., 29, 40
Pascal, A., 61, 90, 93
Pascale, Giovan Luigi, 142, 149
Passerini, L., 243
Pastore, A., 131
Pastore, S., 136, 149
Patria, L., 49, 58
Patschovsky, A., 40
Pavone, S., 136, 149
Pazé, P., 93, 94
Pedro de Toledo, 142, 143
Peironeta di Beauregard, 46-48, 51, 52, 56, 75, 91
Pelhisson, Guillaume, 36, 39
Pellegrini, Adolfo, 178
Pellegrini, L., 31, 40
Pena, F., 60, 70
Peri, V., 138, 140, 149
Perrin, Jean Paul, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 58, 105, 110, 111, 113
Perrot, Jean Henry, 151-167
Perrot, Jean, 156
Perrot, Johann Immanuel, 156
Perrot, Pierre, 156
Perrotta, Niccolò, 134
Peyronel Rambaldi, S., 11, 13, 56, 80, 88, 93, 188, 205
Peyronel, E., 203
Peyronel, Giorgio, 228
Peyrot, B., 12, 153, 167, 183, 206, 210, 238, 243
Peyrot, Daniele, 178
Peyrot, Enrico, 180-183, 185, 228
Peyrot, Giulio, 179
Pierre des Vaux-de-Cernay, 20
Pietro Antonio di Capua, 143
Pietro il Cantore, 19, 21
Pietro / Pietro da Agliano / Giovanni di Iacopo / Pietro di Iacopo, *barba*, 49, 50, 51
Pini, Teseo, 51
Pio V, papa, 150, 174, 183, 194
Pittavino, Alberto, 179
Placanica, A., 133, 148, 150
Poët, Enrico Giovanni, 178
Polliotti, Enrico, 171, 177
Pomata, G., 102, 104
Pons, T. G., 48, 58, 123, 132
Pontano, Giovanni, 134
Pontet, Giovanni, 213, 221
Pontieri, E., 139, 150
Potter, Philip, 234
Poznański, Adam, 32
Prosperi, A., 95, 104, 129

Racine-Braud, André-Charles, 160
Ragnoni, Lattanzio, 85

Rainero, R., 188, 206
Raynaldis, Nicola Jacopo de, 143
Reginato, M., 189, 207
Reichert, B. M., 39
Reta, Costantino, 186
Revel, Bruno, 201
Reynaud, Felice, 177
Ribet, Alberto, 227
Ribet, Jean, 156, 160
Ricasoli, Bettino, 187
Ricca di Castelvecchio, Paolino, 172
Ricca, Nora, 237
Ricca, Paolo, 230, 242
Ricchini, Tommaso, 29, 32, 39
Ricciardi, Giuseppe, 188
Ricoeur, P., 236, 243
Rimbaud, Arthur, 59
Rivoira, M., 13, 73, 94, 205
Rochat, G., 170, 192, 193, 203, 206
Rolando di Cremona, 28, 29, 31, 36, 39, 40, 41
Rollier, Henri, 210
Romanelli, R., 180, 206
Ronchetti, Scipione, 188
Rorengo, Marco Aurelio, 109, 110, 132
Rösiger, A., 159, 167
Rostagno, Bruno, 237
Rostagno, Sergio, 213, 230
Rostan, Marco, 220, 243
Roussel, B., 74, 91, 94
Rovara, Umberto, 226
Russo, T., 197, 206

Sackville, L. J., 28, 40
Sala-Molins, L., 70
Salvadori, Massimo, 223, 243
Salvio da Bagnoli, Ambrogio, 143
Salvo Burci o di Burca, 22
Sambuc, J., 81, 94
Sanfilippo, M., 207
Sani, M.,249, 252, 259
Sanseverino, Ferrante, 143
Santoro, Giulio Antonio, 140, 148
Sappé, J.-L., 196, 206
Saulnier / Saunier, Antoine, 72, 91
Sauzet, R., 69
Sbaffi, Aldo, 227
Scaduto, M., 136, 137, 150
Scaliger, Joseph Juste, 45
Scaramella, P., 11, 96, 97, 98, 104, 135, 136, 138, 140, 142, 150
Schätz, H., 151, 152, 168
Schmitz-Valckenberg, G., 30, 40
Seignoret, Antoine, 162, 163
Selge, Kurt-Viktor, 15, 35, 37, 40
Sella, Quintino 178
Sennis, A., 40
Sensi, Giovanni, 49
Seyssel, Claude de, 61
Sforza, Francesco, 51
Sibilio, V., 149
Sigfried-Camperio, Marie,
Silvestro I, papa, 38
Simonetta, Cicco, 51
Skinner, Q., 88, 94
Solfaroli Camillocci, D., 81, 91, 92
Sonelli, Alfredo, 215, 221
Sonnino, Giorgio Michele, 186
Sonnino, Sidney, 186
Sonzogno, Raffaele, 188
Soulier, Enrico, 179, 192
Spengel, W., 155, 168
Spinelli, Salvatore, 98, 99, 100, 102
Spinetti, V., 50, 58
Spini, G., 177, 187, 201, 207
Stefano di Borbone, 17, 20, 21, 23

Stefano di Salagnac, 27, 28, 29, 30, 36, 40
Sulzer, Simon, 87
Summonte, Giovanni Antonio, 134
Sureau du Rosier, Hugues, 71
Szczech, N., 71, 94

Tacchi-Venturi, P., 138, 150
Taegio, Ambrogio, 29
Talmon-Martinet, Dorothée, 156
Taparelli D'Azeglio, Roberto, 171, 172, 173
Tecchio, Sebastiano, 172
Tedesco, V., 136, 150
Tegas, Luigi, 174, 177, 178, 179, 181, 190
Tertian, Bartolomeo, 53, 54
Thompson, J., 249, 252, 259
Thou, Jacques Auguste de, 119
Todd, J., 48, 58
Tonello, Michelangelo, 172, 177
Torquemada, Juan de, 32, 39
Tortora, Alfonso, 95, 103, 104, 139, 146, 148, 150
Toti, D., 45, 58
Tourn, Giorgio, 11, 13, 71, 75, 153, 178, 201, 207, 212, 225, 226, 228, 230, 239, 240, 241, 243, 246, 256, 259
Tourn, Ruth, 226
Towiański, Andrzej, 177, 203
Tranfaglia, N., 205
Trede, Juliana, 31
Trombini, A., 259
Tron, Alessandro, 201
Tron, Claudio, 206, 226, 226
Tron, Daniele, 73, 81, 85, 94, 106, 107, 121, 132, 204, 206

Umberto I re d'Italia, 183, 226
Urselli, Filippo, 98, 99, 100
Utz Tremp, K., 53, 58

Valdo / Valdes / Valdesio, 15, 26, 30, 35, 37, 38, 43, 44, 58, 60, 75, 105, 106-114, 227, 228, 229, 230, 231, 251
Valerio, Lorenzo, 173
Välimäki, R., 32, 41
Vangelista, C., 189, 207
Venceslao VI, re di Boemia e di Ungheria, 48, 75
Verallo, Girolamo, 137
Verdon, L., 69
Vernou, Jean, 73
Viallet, Jean Pierre, 193, 196, 197, 200, 201, 207, 237
Viglielmo, Liliana, 225
Villamaiore, Ferdinando, 143
Vinay, A., 154, 168
Vinay, Tullio, 216
Vinay, Valdo, 54, 55, 58, 65, 70, 75, 76, 82, 94, 176, 184, 192, 194, 198, 207, 228
Vingle, Pierre de, 71, 91
Viret, Pierre, 76, 78-89, 91-93

Weitzecker, Giacomo, 189, 190, 191, 202, 204, 207
Wenzel, E., 69
Wonisch, R.,259

Xavier, Juan, 137

Yardeni, Myriam, 68, 70

Zorn, J.-F., 189, 207
Zwicker, Peter, 32, 41
Zwierlein, C., 88, 94
Zwingli, Ulrich, 82

Norme redazionali
BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Gli articoli proposti per la pubblicazione devono conformarsi alle seguenti norme redazionali:

1) Gli articoli devono essere inviati alla rivista via **e-mail** all'indirizzo **susanna.peyronel@unimi.it** in formato Word per Windows o compatibili.

2) **Nome, cognome, indirizzo e-mail** dell'Autore (o degli autori) ed eventuali annotazioni riguardanti l'articolo devono essere chiaramente indicati.

3) Degli articoli deve essere fornito un **abstract in italiano** e un **abstract in inglese** di circa 1.000 battute l'uno (spazi inclusi). L'abstract deve essere espresso con il soggetto in terza persona ("L'Autore sostiene che").

4) Al termine dell'*abstract* l'Autore deve scrivere **sei** "***parole chiave***" e **sei** "***key words***" che indichino con chiarezza gli argomenti trattati e che la redazione si riserva di rivedere e/o integrare.

5) I singoli saggi comprensivi di note e riferimenti bibliografici non devono superare le 100.000 **battute** (note e spazi inclusi)[1].

6) **Impostazione testo e citazioni.** Sono previsti 2 tipi di carattere: normale e *corsivo*.

Il *corsivo* va usato per le parole in lingua straniera di uso non comune.

Per dare maggiore risalto a parole o frasi è preferibile usare le virgolette inglesi ("virgolette inglesi").

Per le citazioni testuali vanno utilizzate le virgolette a sergente, dette anche caporali («virgolette a sergente»).

Nel caso queste siano lunghe più di 4 righe si deve andare a capo e saltare una riga sia all'inizio sia alla fine della citazione (in sede di stampa queste citazioni più

[1] Sul Bollettino, sono circa 3000 battute a cartella, dunque circa 30-35 cartelle.

lunghe saranno rese in corpo minore). All'interno di una citazione non completa è necessario indicare i punti mancanti con con tre puntini tra parentesi quadre ("Quel ramo del lago di Como, [...] tutto a seni e a golfi").

7) I **riferimenti bibliografici** inseriti direttamente in nota verranno riportati col cognome dell'Autore seguito da uno spazio e dall'anno della pubblicazione utilizzata; esempio: Freud 1899, p. 73 oppure Voltaire 1778, p. 58.

8) In bibliografia, alla fine del testo, i testi citati in nota devono essere elencati in ordine alfabetico secondo il cognome dell'Autore e il nome puntato e, per ciascun Autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere (per opere dello stesso Autore pubblicate nello stesso anno, si usino le indicazioni a, b, c; es. 1910a; 1910b; 1910c). L'anno va indicato subito dopo il cognome e l'iniziale del nome dell'Autore, "Freud S. 1910", seguito da titolo dell'opera, luogo di edizione, casa editrice e anno.

Se l'Autore ha due nomi propri (cioè se vi è anche una *middle initial*), così come è consuetudine nei paesi anglosassoni, si devono scrivere le due iniziali non separate da uno spazio (ad esempio: Bianchi G.A., Rossi P.F., Kernberg O.F., ecc.).

Per i riferimenti a contributi contenuti in periodici: cognome e iniziale del nome, seguito dall'anno fra parentesi seguito da nome del periodico fra «virgolette a sergente», eventuale numero dell'annata, numero del fascicolo, estremi dei numeri di pagina.

Nel caso di lavori di più autori, devono essere riportati i cognomi di tutti. Nel caso di un lavoro curato da Autore/i, va riportato il nome del curatore/i seguito dalla dizione "(a cura di)", sia per le edizioni in lingua italiana sia per quelle in lingua straniera.

È obbligatorio limitarsi ai riferimenti citati nel testo.

Se l'anno dell'edizione originale è diverso da quello della pubblicazione utilizzate e citata, va messo dopo il nome della casa editrice entro parentesi (es.: ed. or. 1910), in caso contrario è sufficiente l'anno tra parentesi all'inizio della voce bibliografica dopo il nome dell'Autore.

Esempi:

- per le opere monografiche: JALLA J. 1982, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517-1580*, Firenze, Claudiana, 1982 (ed. or. 1914).
- per le opere in più volumi: VON PASTOR L. 1930, *Storia dei Papi*, Roma, Desclée, 1930, vol. XII.

- per i saggi contenuti in riviste/periodici: Pascal A. 1920, *Valdesi cattolizzati a Carmagnola*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 41, (1920), pp. 23-39
- per i saggi contenuti in volumi miscellanei: Bobbio N. 1960, *Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant*, in *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milano, Giuffré, 1960, pp. 219-235
- Curatela di uno o più Autori: PALADINO G. (a cura di) 1913, *Opuscoli e Lettere di Riformatori Italiani del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1913.
- per gli atti di convegni: Encrevé A. 2001, *Le protestantisme français face à la Révolution de 1848*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, atti del XXXVII e del XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto – 1° settembre 1997; 30 agosto – 1° settembre 1998), Torino, Claudiana, 2001, pp. 321-348.
- Per articolo da sito Internet: come nel caso di volumi e articoli stampati, con l'aggiunta di: testo disponibile al sito: http://www... **e la data di consultazione**

9) I **riferimenti archivistici e/o a manoscritti** inseriti in nota vanno riportati secondo la seguente dicitura, Archivio, Fondo, Altra serie, c. xx. Ad esempio, Archivio di Stato di Venezia, Sant'Ufficio, busta 1, c. 1. Se l'archivio è straniero, va aggiunta la nazione. Per i manoscritti, valgono le stesse norme redazionali, (es. Firenze, Biblioteca Laurenziana, Fondo, Vol.1, c. 1.).

Eventuali riferimenti archivistici e/o manoscritti devono precedere la parte bibliografica.

Per ulteriori informazioni si contatti la redazione all'indirizzo email sopra indicato o si consulti la pagina della rivista sul sito www.studivaldesi.org /pubblicazioni/normebollettino.pdf

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 37



FEDERALISMO E RESISTENZA

Il crocevia della «Dichiarazione di Chivasso» (1943)

a cura di Susanna Peyronel
e Filippo Maria Giordano

CLAUDIANA

Federalismo e Resistenza
Il crocevia della «Dichiarazione di Chivasso»

Società di Studi Valdesi 37

pp. 180 € 16,00

ISBN 978-88-6898-056-6



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 38



LA GRANDE GUERRA
E LE CHIESE EVANGELICHE
IN ITALIA (1915-1918)

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi,
Gabriella Ballesio e Matteo Rivoira



CLAUDIANA

La Grande Guerra
e le chiese evangeliche in Italia
(1915-1918)

Società di Studi Valdesi 38

pp. 392 € 22,00

ISBN 978-88-6898-064-1



Finito di stampare il 25 novembre 2016 - Stampatre, Torino

8078



Società di Studi Valdesi
10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3
C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

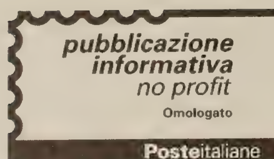
3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì ore 9.00-13.00; giovedì ore 9.00-13.00 / 14.30-18.00 - tel. e fax: 0121.93.27.65.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.91.603.

Biblioteca - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9.00-13.00 / 14.00-18.00; venerdì ore 9.00-13.00 - tel. 0121.93.21.79.

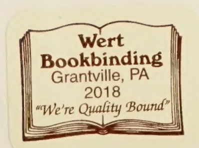


Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jallà
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 2 - 2° sem. 2016

€ 14,00


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01587 5224


Wert
Bookbinding
Grantville, PA
2018
"We're Quality Bound"